

Gilles Deleuze
**Il bergsonismo
e altri saggi**

A cura di Pier Aldo Rovatti e Deborah Borca



Piccola Biblioteca Einaudi

È normale credere di avere «già» letto e sistemato Bergson in una casella filosofica tanto identificabile nello scaffale del pensiero del Novecento quanto semplice da comprendere e da tradurre in alcune formule standard, quelle che tutti abbiamo in mente fin dagli anni di scuola: spiritualista, nemico della scienza, il tempo contro lo spazio, il soggetto contro l'oggetto, la qualità contro la quantità. Gilles Deleuze insinua in noi il sospetto che, invece, non abbiamo «mai» letto Bergson e che sarebbe tempo di cominciare a farlo. Non è l'unico a mettersi di traverso rispetto al bergsonismo di maniera, ma è il solo che lo fa con una tale potenza di fuoco filosofico. Rileggere Bergson alla lettera, parola per parola, attraverso la differenza e il virtuale, produce effetti devastanti sui nostri abituali automatismi.

Questo piccolo libro - scritto nel 1966 e qui presentato con una ricca appendice - è un episodio a tutti gli effetti decisivo nel cammino del filosofo francese, che pure si gioca tra molteplici ibridazioni, nozze e concatenamenti. I grandi libri deleuziani degli anni Sessanta ma anche tutti i testi successivi, non si possono leggere trascurando questo sorprendente incontro con Bergson.

Ocr e conversione a cura di Natjus

Titolo originale

Le bergsonisme

© 1966 Presses universitaires de France, Paris

© 2001 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino

www.einaudi.it

ISBN 88-06-15278-5

Gilles Deleuze

Il bergsonismo e altri saggi

A cura di Pier Aido Rovatti e Deborah Borca

Indice

Un tema percorre tutta l'opera di Bergson di Pier Aldo Rovatti
Elenco delle abbreviazioni

Il bergsonismo e altri saggi

- I. L'intuizione come metodo
- II. La durata come dato immediato
- III. La memoria come coesistenza virtuale
- IV. Una o molte durate ?
- V. Lo slancio vitale come movimento della differenziazione

Appendice

Bergson (1859-1941)
La concezione della differenza in Bergson
Un ritorno a Bergson

Un tema percorre tutta l'opera di Bergson

Pier Aldo Rovatti

Il titolo di questa introduzione è una frase scritta da Gilles Deleuze nel 1956 in un testo all'apparenza di occasione, in realtà straordinario per densità di intuizione filosofica e capacità di anticipazione. Il lettore lo troverà qui in appendice, tradotto per la prima volta in italiano, insieme al saggio *La conception de la différence chez Bergson* (sempre del 1956) e alla postfazione del 1988 all'edizione americana di *Le bergsonisme*.

Anticipazione di che? Certo del piccolo libro, appunto *Le bergsonisme* del 1966, che adesso riappare finalmente in edizione italiana. E togliendo di mezzo subito un equivoco che potrebbe associarsi al termine «bergsonismo» da non intendersi come scuola, ma come nucleo di pensiero, eredità filosofica che l'opera di Bergson offre al nostro modo di pensare, e innanzi tutto a quello di Deleuze. *Le bergsonisme* è infatti un episodio a tutti gli effetti decisivo nel cammino di Deleuze che pure si gioca, come si sa, tra molteplici ibridazioni, nozze e concatenamenti. I grandi testi deleuziani degli anni Sessanta, *Différence et répétition* e *Logique du sens*, non si possono leggere senza aggiungervi questo piccolo libro, e insomma trascurando il tema Bergson. Così, se anticipa *Le bergsonisme*, la frase del 1956, che tra poco andremo a capire, anticipa anche tutto un asse filosofi-co che attraversa Deleuze da cima a fondo, dai primissimi scritti fino agli importantissimi volumi sul cinema del 1984 (*L'image-mouvement*) e del 1985 (*L'image-temps*), i quali dipendono dichiaratamente e con grande evidenza dal Bergson di *Matière et mémoire*. Ancora nel 1988 (Deleuze era nato nel 1925 e muore nel 1995), nella ricordata postfazione, Deleuze auspica che si ritorni a Bergson, naturalmente insieme a lui stesso.

La frase in questione è stata da me pudicamente

raffreddata: nella sua letteralità diceva di «un tema lirico» e di «un canto» addirittura, che aleggia costantemente nelle pagine di Bergson, aperte sul «nuovo» e sull'«invenzione». E' questa l'affinità di pensiero che Deleuze avverte da subito, una battaglia da combattere contro tutti i pensieri chiusi e come accartocciati sul movimento retrogrado della verità (sono parole di Bergson, scritte nero su bianco nei formidabili saggi iniziali di *La pensée et le mouvant* del 1938, cioè praticamente a fine corsa), e anche un compito che per Deleuze diventa il motore di qualunque macchina filosofica degna di questo nome, il pensiero come incessante invenzione di nuovi modi di pensare. Su questo Deleuze/Bergson fanno coppia stretta, e tra i vari concatenamenti che corrono alla mente (Deleuze/Nietzsche, Deleuze/Spinoza, su fino a Deleuze/Leibniz o magari a Deleuze/Foucault) è documentalmente, oltre che teoreticamente, quello che resta, si ripete e taglia l'intero arco della disseminata opera di Deleuze.

Se vogliamo dire più semplicemente che Deleuze resta bergsoniano dall'inizio alla fine, diciamolo pure. Rimane però da vedere come e perché, andando a trovare quello che li accoppia o fa coppia di due pensieri che a prima vista (una vista annebbiata dalle nostre abitudini interpretative a proposito di Bergson) sembrano così divergenti, se non altro per la conclamata idiosincrasia di Deleuze per ogni filosofia centrata sull'idea di soggetto. Prendiamo intanto atto che Deleuze, come già aveva fatto Jankélévitch, legge Bergson a partire dalla fine, cioè proprio dai due saggi metodologici che sono il cuore di *La pensée et le mouvant* e forse permettono, in una sorta di *flashback*, di capire tutto ciò che viene prima, (*Essai sur les données immédiates de la conscience* del 1889, *Matière et mémoire* del 1896, e perfino la squalificata *Evolution créatrice* del 1907. A partire cioè dal fatto che tutti i falsi problemi, tutti i misti male analizzati o tutte le concretezze malposte (per prendere a prestito un'espressione di Whitehead, filosofo non lontano da Bergson e assai vicino a Deleuze) nascono da fissazioni di ciò che è già stato, da una solidificazione del presente in un passato fattuale che blocca sia il presente sia il passato, e perfino blocca il futuro, snaturato e blindato nei limiti di un «sarà possibile».

Cominciamo allora a capire che la battaglia ingaggiata

dalla coppia Deleuze/Bergson (o Bergson/Deleuze, perché no?) è rivolta contro un'idea chiusa di possibilità, possibilità meccanica, senza movimento, inchiodata all'istantaneità del presente, pura attualità dell'istante che è già trascorso nel momento stesso in cui accade. Possibilità e tempo ordinario, dunque: idee da combattere e rovesciare per scoprire un altro dal possibile e una temporalità che restituisca movimento (o futuro) sia al presente sia al passato. La *durata* di Bergson, naturalmente, anche se essa è così antinaturalistica e così poco ovvia. Ma vorrei osservare che non è affatto normale, o comune, leggere Deleuze a partire e lungo il filo del problema del tempo. Ecco, per esempio, perché è tanto importante il volume conclusivo della diade sul cinema, *L'immagine-temps*.

Quali sono le parole chiave del "bergsonismo" di Deleuze? Credo che la prima di queste parole debba essere *differenza*. Se Deleuze è conosciuto come il filosofo della differenza (accanto a Derrida, ma in modo più pregnante, più filosoficamente decisivo), è proprio da Bergson che gli arriva questo stile di pensiero, perché è in Bergson che Deleuze ritrova e valorizza la differenza, la sua andatura, le sue caratteristiche. Bergson è per Deleuze il filosofo della differenza: differenze di grado, differenze di natura, processo di differenziazione. Differenza è la parola che condensa il carattere della temporalità e il movimento della realtà: quella anche che ci fa subito uscire dalle illusioni del soggettivismo.

La differenza è lo stile della realtà come processo. E la durata è propriamente differenziazione, contro ogni filosofia dell'identità, qui e ora, perduta o ritrovata che sia. La differenziazione come produzione incessante di diversità e novità è appunto quel «canto», il tema (lirico) che attraversa tutta l'opera di Bergson facendone una filosofia del futuro: del futuro come apertura del presente e anche come essenza del passato. Bisognerebbe contare quante volte Deleuze in tutti i suoi libri parla -citando Bergson alla lettera- di «differenze di natura» e di «differenze di grado». E osservare come ogni volta aggiunga un'altra linea che è infine la sua lettura di Bergson. Questa linea è quella che salda la qualità con la quantità, la natura con il grado, anche il monismo con il supposto dualismo di Bergson, fuori insomma dalle secche di una

contrapposizione frontale tra tempo e spazio. Deleuze pensa, e ci invita a verificarlo in Bergson, che il mondo della differenza o della differenziazione, e cioè semplicemente la realtà in cui viviamo, sia un mondo unitario, mondo della e delle molteplicità, mondo delle durate diverse e perfino eterogenee, e in tal senso mondo dove accade incessantemente il nuovo, ma non mondo duale in cui si affrontino il bianco e il nero, il positivo e il negativo. La coppia Bergson/Deleuze aborre il negativo come miopia intellettualistica, ritiro nelle strettoie di un pensiero della paura. In ciò entrambi, voglio dire anche Bergson, devono molto a Nietzsche.

La filosofia della differenza e della differenziazione è un pensiero affermativo (e dunque anche della ripetizione, come la intende Deleuze): un pensiero, cioè, che vince la paura, tutti i tremori delle ideologie filosofiche, e si prende il coraggio di affermare la realtà. Se ci blocchiamo sulle differenze di grado e ne facciamo un mondo a parte, magari segnandolo negativamente come sembra fare Bergson a partire *dall'Essai sur les données immédiates de la conscience*, abbiamo perso proprio la differenza. Fraintendiamo del tutto - ci suggerisce Deleuze - la potenza e il modo di essere della durata bergsoniana che certo non espelle fuori di sé i gradi, le dimensioni, le quantità. Non può espellerli per il motivo semplice che fuori dalla durata non c'è nulla se non le nostre illusioni. Ma allora come avviene questa sintesi ? Che tipo di integrazione abbiamo da pensare ? E' forse, ancora, nonostante tutto, l'antihegelismo che la coppia invoca a voce alta, un *escamotage* dialettico ?

A più riprese Deleuze propone la nozione di «co-esistenza»: grado e natura coesistono nella differenziazione e proprio questo fa sì, secondo Deleuze, che ogni differenziazione sia infine una differenza di natura. La differenza di grado (quella che funziona secondo il criterio del più e del meno) diventa una modalità, un grado della differenziazione: non si oppone, non viene dialettica-mente superata, non si inverte negandosi, ma sussiste, coesiste, appartiene alla differenza che è pur sempre un salto, uno scarto, uno scatto in avanti. Il carattere di questa appartenenza che insieme unisce e disgiunge, che distingue solo facendo coppia e passando oltre, divenendo altro, è la punta, sempre spuntata, ma che ogni volta torna a

pungere, di tutta la filosofia di Deleuze. Per il quale, infatti, tutto si gioca sulla natura e sulla praticabilità di tale concatenamento. L'unione si dà solo attraverso la disgiunzione, ma, se è così, allora l'uno (e per estensione il monismo stesso che quasi a sorpresa Deleuze attribuisce a Bergson) non può più essere un oggetto del pensiero o la rappresentazione di un soggetto coscienza, anche se poi ogni volta finisce per diventarlo (ed è questo il lato della questione, a mio parere centrale, che la coppia Bergson/Deleuze non indaga a sufficienza). Diventa un «fare uno», un modo di praticare l'evento, riconoscerlo, identificarlo come differenza e differenziazione.

Se li vediamo sotto questa luce, sia Bergson sia Deleuze sono allora dei pensatori la cui principale affinità consiste nell'additarci l'importanza, e anzi la decisività, della *pratica della filosofia*, essa stessa come luogo di differenza e di differenziazione.

Non certo scollegata dalla prima, la seconda parola chiave del «bergsonismo» di Deleuze è *virtuale*. Virtuale è lo smascheramento del possibile, soprattutto è un formidabile allargamento dell'idea di realtà, della dimensione della realtà. Se riusciamo a comprendere con Deleuze/Bergson che cosa è il virtuale, allora possiamo renderci conto della tonalità temporale che caratterizza tanto la filosofia di Bergson quanto il pensiero di Deleuze. Il virtuale è la dimensione indefinita e senza frontiere di *ciò che poteva, può e potrà realizzarsi*. Non un doppio fondo della realtà, bensì la sua superficie effettiva e perciò potenziale, quella che Deleuze nel suo lessico filosofico chiama «campo di immanenza» e rispetto alla quale ogni atto, ogni *attuale*, si ritaglia come un punto o la punta del qui e ora rispetto al «non ancora»: punta irrisoria se viene rescissa, come normalmente accade, da quel cono che fa sì che ogni evento si distenda in un orizzonte di virtualità, ovvero - come dice Bergson in modo abbastanza sorprendente - nella sua *memoria*. La sorpresa riguarda il fatto che la memoria ci riconduce ovviamente al passato, un passato però che non corrisponde a un presente già stato e semmai è il non passare del passato, la sua paradossale realtà di futuro. Tra questo passato e l'attualità di ciò che abitualmente chiamiamo presente - dice Deleuze leggendo Bergson - c'è una differenza di natura.

Nel luogo di maggiore intensità filosofica di *Le bergsonisme* troviamo, ripetuta da Deleuze, la seguente formula condensata: «reali senza essere attuali, ideali senza essere astratti». Cerchiamo di farla nostra, ricordando innanzi tutto, come fa Deleuze stesso, che questa potrebbe essere la «formula migliore» che Proust ci suggerisce per definire gli stati di virtualità. Non è certo la prima volta che Bergson viene associato alla *Recherche* di Proust, ma qui osserviamo piuttosto un triangolo che allarga la coppia Deleuze/Bergson al terzetto Deleuze/Bergson/Proust (nel 1964, lo ricordo, Deleuze pubblica *Marcel Proust et les signes*). Il discorso su questo terzetto ci porterebbe lontano: resta il fatto che Deleuze ci esorta a leggere e rileggere Proust. Come se dicesse: volete capire che cosa significa un passato che non passa, e dunque qual è l'esperienza della virtualità, allora leggete Proust, in contromovimento rispetto a ogni idea ovvia e soggettivistica di memoria.

Ma torniamo al dettaglio della piccola frase, iniziando dalla sua fine. Vi si sostiene l'idealità, il carattere ideale della realtà. Deleuze, che si afferma «empirista» e perfino «positivista», invita - via Bergson - a non fare del dato un'astrazione, un'isola ritagliata e circoscritta. L'attualità del dato, da sola, è quest'isola. Ricordavo sopra la «concretezza malposta» di Whitehead: ecco l'astrazione che è in agguato in ogni misto male analizzato, ecco la negazione, secondo Bergson, del nostro unico strumento per tentare di abitare le cose, cioè dell'intuizione. Dobbiamo forzare le nostre abitudini linguistiche e metafisiche (viene in mente l'Heidegger di *Über die Linie*) per accettare la formula «realtà ideale» senza che a un tempo i fantasmi del realismo e dell'idealismo vengano ad assillarci. Eppure è proprio la strada, per così dire contromano, che Deleuze/Bergson ci consigliano di percorrere per liberarci dall'astrazione dell'attualità del dato. E poiché questo termine «ideale» è per noi pieno di fantasmi (fantasmi che Deleuze in *Différence et répétition* cerca di esorcizzare con le sue analisi dell'«idea»), dobbiamo risalire alla prima parte della formula per tranquillizzarci con la parola «realtà»: «reali senza essere attuali».

Una realtà più larga dell'attuale, possiamo forse immaginarcela, ma se riusciamo a farlo dobbiamo far

coesistere la realtà con l'ideale. Il passato di Proust non solo è ancora qui, ma soprattutto *non* è ancora qui nella stessa misura in cui non è *mai stato* qui. Riusciamo a far nostra una simile idea di realtà o una simile realtà ideale ? Riusciamo a forzare, scardinare i meccanismi abituali della successione dei tempi ? Riusciamo a sospendere la forza stessa della successione ?

Il virtuale è precisamente questa sfida. E' il reale non ancora realizzato. Il virtuale non è, per Bergson/Deleuze, un prolungamento o un raddoppiamento del qui e ora, una protesi dell'attuale così come oggi normalmente lo intendiamo, magari invocando proprio l'autorevolezza filosofica di Deleuze. Il virtuale, che secondo Deleuze accompagna ogni evento e ne detta l'unico senso possibile, contiene più realtà di qualunque atto. E' la memoria, cioè il virtuale, che secondo Bergson dà movimento alle cose. Il virtuale, dice ancora Bergson, è la durata. La sfida del virtuale è dunque quella di essere un'inabituale dimensione della realtà, insieme un prendere slancio e ciò che permette lo slanciarsi. Ma, di nuovo, come riusciamo a saltare al di là dell'attuale e insomma a far nostra la differenza di natura che taglia l'attuale dal virtuale?

Fra un momento dovremo correggere almeno in parte la frase proustiana. Prima, tuttavia, soffermiamoci sul confine che distingue l'abituale dall'inabituale. Che non sia uno di quei confini che si cancellano con un tratto intellettualistico, Bergson e Deleuze lo ripetono fino alla noia. Ma lo sapeva anche Nietzsche, e lo sanno bene i pensatori del Novecento i cui navigli battono altre rotte, come Husserl e Heidegger. Non è certo intellettualistica la sospensione fenomenologica. E tantomeno lo è, nella sua differenza, il passo indietro di Heidegger. Con il virtuale, se vogliamo accedervi (magari attraverso l'intuizione bergsoniana che Deleuze chiama, nel saggio del 1956, «il godimento della differenza»), il tempo ordinario, esce dai suoi cardini.

Nel libro sull'immagine-tempo, che in definitiva è un commento cinematografico a *Matière et mémoire* e a tutto Bergson, Deleuze insiste sull'idea di smarcamento. L'esempio che preleva dal secondo capitolo di *Matière et mémoire* è quello del riconoscimento attento, opposto al riconoscimento abituale o automatico: esso non si prolunga immediatamente in un movimento di reazione, ma si flette, per dir così, entrando in

rapporto con un'immagine ricordo. Non è però un semplice ricordare. Il riconoscimento funziona proprio quando non riusciamo a ricordare, ovvero quando riusciamo a «sospendere» anche questo prolungamento dell'attuale all'indietro nel ricordo. Tale allucinazione che Deleuze considera tanto importante per il nuovo realismo del cinema nel dopoguerra, per intenderci fino a Fellini e a Godard, è una sorta di *déjà-vu*, semmai un effetto di disturbo del ricordo o uno scacco del riconoscimento stesso. Lo scardinamento o smarcamento dell'attuale, così ancora Deleuze, fa essere una fluttuazione del tempo e non produce tanto delle serie, come ci aspetteremmo, bensì un gioco di circuitazioni, un movimento plurale di cerchi, dal tono indubbiamente bergsoniano.

Deleuze conclude il suo esempio (che si può andare a leggere nel capitolo III di *L'image-temps*, Ubulibri, Milano 1989) dicendo che per lui questa è l'autentica esperienza del virtuale. Che lo smarcamento abbia una parentela con la sospensione, è del tutto esplicito in Deleuze, ma è altrettanto chiaro che questa sospensione dell'abituale non può avvenire attraverso una riflessione distaccata per opera di un osservatore esterno. Azzardo che questa sospensione faccia tutt'uno con il godimento della differenza e che quindi l'accesso al mondo dei fantasmi (come forse lo chiamerebbe, per parte sua, Derrida) provenga appunto da un disturbo della coscienza normale, insomma da qualcosa che sicuramente ha a che fare con uno spiazzamento inconscio. Nessuno riesce a procurarsi a piacere, cioè decidendolo, un'esperienza di *déjà-vu*, anche se tutto un modo di pensare potrà essere mobilitato per renderci disponibili, o più disponibili, o solo meno chiusi di fronte a un'esperienza di questo genere. L'intuizione non è neanche un *flash*. E per godere della differenza occorre affaticare il pensiero. C'è insomma, a mio parere, un apprendistato, un lungo esercizio da fare, per il quale abbiamo forse il soccorso della psicanalisi, e qui di nuovo mi allontanano un poco dalla coppia Bergson/Deleuze; esercizio necessario per poter entrare nel virtuale come tema filosofico (quanto ai nostri vissuti, ne sono evidentemente immersi).

Dobbiamo adesso domandarci: la realtà del virtuale, che prende slancio dal passato e dà futuro a ogni nostro presente, può davvero essere sganciata dall'attuale? Né Deleuze, né

Bergson possono legittimare questo sganciamento. Non basta neppure che correggiamo la frase proustiana in: «reali senza essere (ancora) attuali». In questo modo, infatti, scorgeremmo solo un lato della questione, il virtuale che si attualizza. Il virtuale, non solo non finisce mai di attualizzarsi, ma intrattiene sempre un rapporto con l'attuale, ha sempre a che fare con esso *in un modo speciale*. La correzione deve essere più netta poiché con il virtuale, *nel* virtuale, il reale e l'attuale entrano in un circuito, in una serie di circuitazioni, in un concatenamento che sembra consistere in una complessità di movimenti di andata e ritorno, ma anche di dentro e di fuori, di vicino e di lontano.

Essenziale è la congiunzione, la «e» che collega e mobilita il virtuale e l'attuale, poiché infine è proprio questa mobilitazione che dà al virtuale la sua speciale caratteristica di realtà. Quella «coesistenza», di cui abbiamo detto sopra, è ancora la marca dello scardinamento del tempo operato dal virtuale, tuttavia adesso la differenza in cui consiste è riconoscibile come movimento complesso della differenziazione la cui circolarità ci fa intravedere il ritmo di una costante oscillazione, anziché la sosta su una posizione (virtuale) o sull'altra (attuale). Dentro la circolazione virtuale, l'attuale cambia natura, diventa esso stesso durata e differenza.

In proposito vorrei rimandare il lettore a uno degli ultimissimi testi di Deleuze intitolato *L'actuel et le virtuel* (scritto nel 1995, è apparso nell'edizione del 1996 di *Dialogues*: cfr. G. Deleuze e Cl. Parnet, *Conversazioni*, Ombre corte, Verona 1998, pp. 158-61). Tutto ciò che abbiamo detto sin qui del virtuale si condensa in un'affermazione come la seguente: «Questo scambio perpetuo dell'attuale e del virtuale definisce un cristallo». Poi Deleuze termina dicendo:

Il rapporto tra l'attuale e il virtuale costituisce sempre un circuito, ma in due modi: a volte l'attuale rinvia a dei virtuali come ad altre cose in vasti circuiti in cui il virtuale si attualizza, a volte l'attuale rinvia al virtuale come al proprio virtuale nei circuiti più piccoli in cui il virtuale si cristallizza con l'attuale. Il piano d'immanenza contiene contemporaneamente l'attualizzazione come rapporto del virtuale con altri termini e anche l'attuale come termine con

cui il virtuale si scambia. Gli attuali implicano individui già costituiti e determinazioni per punti ordinari, mentre il rapporto tra l'attuale e il virtuale forma una individuazione in atto o una singolarizzazione per punti notevoli da determinare caso per caso.

Come si vede il pensiero di Deleuze finisce ripetendo in complessità il luogo da dove era partito: e cioè, appunto, «il bergsonismo».

Aggiungo alcune parole sull'uso doppio che possiamo fare di *Le bergsonisme*. Possiamo usarlo nel modo che ho cercato di indicare in queste pagine. Deleuze/Bergson. Attraverso Bergson e «il bergsonismo» scorgere un tracciato, una filigrana nell'impervia filosofia di Deleuze. Un tema, appunto, che si ripete continuamente, certo non l'unico, ma quello nel quale - prendendo a prestito un termine di Deleuze stesso - può cristallizzarsi tutto il suo pensiero. Pensiero della differenza, filosofia del virtuale, ma anche, perciò, pensiero della temporalità: un tempo che fa uscire dai suoi cardini il nostro tempo ordinario. Così facendo, Deleuze - come si vede - “ripete” Bergson.

Il secondo uso che possiamo fare di questo piccolo e prezioso libro di Deleuze è solo all'apparenza un uso minore. Consiste nel leggere *Le bergsonisme* come un commento o un invito a “leggere” Bergson. Con le virgolette segnalo sia il fatto che questo leggere è per noi comunque un rileggere, sia il fatto che possiamo cogliere qui l'opportunità di leggere finalmente Bergson, nell'ipotesi non poi così stravagante che finora abbiamo in generale mancato questa lettura. E' come se Bergson ci fosse stato inviato in un pacchetto filosofico di cui tutti conosciamo bene la confezione. E' normale credere di avere “già” letto Bergson e di averlo sistemato in una casella filosofica tanto identificabile nello scaffale del pensiero del Novecento quanto semplice da comprendere e da tradurre in alcune formule standard, quelle che tutti abbiamo in mente fin dagli anni di scuola: spiritualista, nemico della scienza, il tempo contro lo spazio, il soggetto contro l'oggetto, la qualità contro la quantità, e via con i dualismi. Deleuze insinua in noi il sospetto che non abbiamo “mai” letto Bergson e che sarebbe

tempo di cominciare a farlo. Non è l'unico a mettersi di traverso rispetto al bergsonismo di maniera, ma è il solo, a mio parere, che lo fa con una tale potenza di fuoco filosofico. Rileggere Bergson alla lettera, parola per parola, attraverso la differenza e il virtuale, produce effetti devastanti sulle nostre abitudini bergsoniane, che normalmente ci dispensano dal leggere Bergson.

Trieste, giugno 2001

Elenco delle abbreviazioni

DI Essai sur les données immédiates de la conscience (1889), in *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris 1959 [trad. it. di F. Sossi, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, in *Opere 1889-1896*, a cura di P. A. Rovatti, Mondadori, Milano 1986, pp. 1-140].

MM Matière et mémoire (1896), in *Œuvres cit.* [trad. it. di F. Sossi, *Materia e memoria*, in *Opere 1889-1896 cit.*, pp. 141-341],

EC L'évolution créatrice (1907), in *Œuvres cit.*

ES L'energie spirituelle (1919). in *Œuvres cit.* [trad. it. di L. Vagaggini, *Il cervello e il pensiero*, Editori Riuniti, Roma 1990].

DS Durée et simultanéité (1922), in *Mélanges*, Presses Universitaires de France, Paris 1972 [trad. it. di P. Taroni, *Durata e simultaneità*, Pitagora, Bologna 1997].

MR Les deux sources de la morale et de la religion (1932), in *Œuvres cit.* [trad. it. di A. Pessina, *Le due fonti della morale e della religione*, Laterza, Roma-Bari 1995].

PM La pensée et le mouvant (1938), in *Œuvres cit.* [trad. it. di F. Sforza, *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2000].

IL BERGSONISMO E ALTRI SAGGI

Capitolo primo*.

L'intuizione come metodo

Durata, Memoria, Slancio vitale segnano le grandi tappe della filosofia bergsoniana. La determinazione del loro rapporto e del progresso che esse implicano è l'oggetto di questo libro.

L'*intuizione* è il metodo del bergsonismo. Non è un sentimento, né un'ispirazione, una simpatia confusa, ma è un metodo elaborato, anzi uno dei metodi più elaborati della filosofia; le sue regole rigorose costituiscono quella che Bergson chiama la «precisione» in filosofia. E' vero che egli insiste sul fatto che, intesa come metodo, l'intuizione presuppone già la *durata*: «Le considerazioni sulla durata sembravano decisive. Di grado in grado, esse ci hanno portato a erigere l'intuizione a metodo filosofico. "Intuizione" è del resto una parola dinanzi alla quale abbiamo esitato a lungo»¹. E a Höfdding scrive: «La teoria dell'intuizione, sulla quale lei insiste molto più che su quella della durata, mi è diventata chiara solo molto tempo dopo»².

Questo «prima» e questo «dopo» hanno tuttavia molta importanza. L'intuizione è certafpente seconda rispetto alla durata e alla memoria, ma se queste nozioni designano per se stesse realtà ed esperienze vissute, non ci forniscono però ancora la possibilità di conoscerle (con una precisione analoga a quella della scienza). Curiosamente la durata rimarrebbe solo intuitiva, nel senso comune del termine, se non esistesse l'intuizione come metodo, nel senso propriamente bergsoniano. Bergson, infatti, contava proprio sul metodo dell'intuizione per definire la filosofia come disciplina assolutamente «precisa»: tanto precisa nel suo campo quanto lo è la scienza nel proprio, e come la scienza altrettanto estendibile e trasmissibile. Senza il filo metodico dell'intuizione, anche il rapporto tra Durata,

Memoria e Slancio vitale resterebbe indeterminato dal punto di vista della conoscenza. Per tutte queste ragioni, in un'esposizione del pensiero di Bergson, l'intuizione come metodo rigoroso e preciso va messa in primo piano³.

La questione metodologica più generale si pone nei seguenti termini: posto che il metodo implichi essenzialmente una o più mediazioni, come può l'intuizione, la quale innanzi tutto designa una conoscenza immediata, costituire un metodo? Spesso Bergson ci presenta l'intuizione come un atto semplice. Ma, a suo avviso, la semplicità non esclude una molteplicità qualitativa e virtuale, direzioni diverse nelle quali essa si attualizza. In questo senso l'intuizione ha una pluralità di accezioni, comporta molteplici punti di vista irriducibili l'uno all'altro⁴. Bergson distingue essenzialmente tre specie di atti che determinano altrettante regole di metodo: la prima regola riguarda la posizione e la creazione dei problemi; la seconda riguarda la scoperta delle vere differenze di natura; la terza, l'apprendimento del tempo reale. Allora, dal punto di vista metodologico la semplicità dell'intuizione come atto vissuto potrà essere trovata solo facendo vedere come si passa da un senso all'altro, e qual è il «senso fondamentale».

PRIMA REGOLA: Sottoporre i problemi stessi alla prova del vero e del falso, denunciare i falsi problemi, riconciliare verità e creazione al livello dei problemi.

In effetti sbagliamo nel credere che la questione del vero e del falso riguardi solo le soluzioni, cioè che cominci a porsi solo a partire da esse. Si tratta di un pregiudizio sociale (poiché la società, e il linguaggio che ne trasmette le parole d'ordine, ci «danno» problemi già del tutto formati - come se fossero delle «pratiche amministrative» - e ci impongono di «risolverli» lasciandoci uno stretto margine di libertà). Ma si tratta anche e soprattutto di un pregiudizio infantile e scolastico: il maestro «dà» un problema e l'allievo deve trovare la soluzione. Siamo così tenuti in una specie di schiavitù, poiché la vera libertà consiste in un potere di decisione e nella possibilità di costituire i problemi stessi: questo potere «semi-divino» fa in modo che i falsi problemi si dileguino e che quelli veri sorgano in modo creativo. «La verità è che si tratta, in

filosofia e anche altrove, di *trovare* il problema e poi di *porlo*, più ancora che di risolverlo. Un problema speculativo, infatti, è risolto nel momento in cui è ben posto. Con ciò intendo dire che la soluzione esiste, benché possa restare nascosta o, per così dire, coperta: non resta che scoprirla (*découvrir*). Ma porre il problema non è semplicemente scoprire, è inventare. La scoperta si riferisce a ciò che già esiste, attualmente o virtualmente; è dunque certa di giungere, presto o tardi. L'invenzione offre l'essere a ciò che non era. Sarebbe potuta non venire mai. Già in matematica, a più forte ragione in metafisica, lo sforzo di invenzione consiste, per la maggior parte delle volte, nel suscitare il problema, nel creare i termini entro i quali esso si porrà. Posizione e soluzione del problema sono prossimi qui a equivalersi: i veri grandi problemi sono posti solo allorché sono risolti»⁵.

Non c'è solo tutta la storia delle scienze matematiche a *dar ragione* a Bergson, possiamo anche confrontare l'ultima frase del testo citato con la formula di Marx che ha valore per la pratica stessa: «L'umanità si pone solo i problemi che è capace di risolvere», e vedere che in entrambi i casi non si vuol dire che i problemi sono solo l'ombra di soluzioni preesistenti (tutto il contesto indica il contrario), e nemmeno che contano solo i problemi. E' la soluzione che conta: ma il problema ha sempre la soluzione che merita rispetto al modo in cui lo si pone, rispetto alle condizioni con cui lo si determina in quanto problema, e rispetto ai mezzi e ai termini che si hanno a disposizione per porlo. Tanto dal punto di vista della teoria che da quello della pratica, la storia degli uomini è allora un costituire problemi. Così gli uomini fanno la loro propria storia, e la conquista della libertà corrisponde alla presa di coscienza di questa loro attività. (E' però vero che in Bergson questa nozione di problema ha le sue radici al di là della storia, nella vita stessa e nello slancio vitale: la vita infatti si determina essenzialmente nell'atto di aggirare gli ostacoli, di porre e risolvere i problemi. La costruzione dell'organismo è, al tempo stesso, posizione e soluzione di problemi)⁶.

Ma come conciliare tale potere che si costituisce nel problema con un criterio di verità ? Posto un problema, è relativamente facile stabilire ciò che è vero e ciò che è falso rispetto alla soluzione; se però li riferiamo alla posizione stessa

del problema, sembra molto più difficile stabilire in che cosa consistano. Qui molti filosofi cadono in un circolo vizioso: essi infatti si rendono ben conto della necessità di trasferire le prove del vero e del falso dalle soluzioni ai problemi stessi, ma poi si accontentano di definire tale verità o falsità a seconda che il problema possa essere risolto o meno. Il grande merito di Bergson consiste invece nell'aver tentato di dare una determinazione intrinseca del falso con l'espressione «falso problema». Di qui nasce una regola complementare alla regola generale precedente.

REGOLA COMPLEMENTARE: *I falsi problemi sono di due tipi : «problemi inesistenti» i cui termini stessi implicano una confusione tra il «più» e il «meno»; e «problemi mal posti» i cui termini sono dei misti mal analizzati.*

Bergson dà come esempi del primo tipo il problema del non-essere, quello del disordine o quello del possibile (problemi della conoscenza e dell'essere); il secondo tipo è esemplificato dal problema della libertà o da quello dell'intensità⁷. Le sue analisi al riguardo sono famose. Nel primo caso, egli dimostra che non c'è di *meno* ma di *più* nell'idea di non-essere che in quella di essere; nel disordine che nell'ordine; nel possibile che nel reale. Infatti nell'idea di non-essere c'è già l'idea di essere, con in più un'operazione logica di negazione generalizzata, e inoltre il particolare motivo psicologico di questa operazione (quando un essere non risponde alla nostra aspettativa, e noi Io cogliamo soltanto come ciò che manca, assenza di ciò che ci interessa). Così, nell'idea di disordine c'è già quella di ordine, più la sua negazione e il motivo di tale negazione (quando ci imbattiamo in un ordine che non è quello che ci aspettavamo). E nell'idea di possibile c'è di più che in quella di reale: «Il possibile non è altro che il reale con, in più, un atto dello spirito che ne rigetta l'immagine nel passato una volta che questo si è prodotto», e il motivo di quest'atto (quando confondiamo il sorgere di una realtà nell'universo con una successione di stati in un sistema chiuso)⁸.

Quando domandiamo «perché qualche cosa piuttosto che nulla?», «perché l'ordine piuttosto che il disordine», oppure

«perché questo piuttosto che quello (che era egualmente possibile)?», cadiamo nello stesso errore: scambiamo il più per il meno, facciamo come se il non-essere preesistesse all'essere, il disordine all'ordine, e il possibile all'esistenza. Come se l'essere venisse a riempire un vuoto, l'ordine a organizzare un disordine precedente, e il reale a realizzare una possibilità prima. L'essere, l'ordine o l'esistente sono la verità stessa, ma nel falso problema c'è un'illusione fondamentale, un «movimento retrogrado del vero» per il quale pensiamo che l'essere, l'ordine o l'esistente vengano prima di se stessi, precedano l'atto creatore che li costituisce, e rigettino all'indietro una immagine di se stessi in una possibilità, un disordine, un non-essere supposti primordiali. Questo tema è essenziale nella filosofia di Bergson: riassume infatti la critica bergsoniana del negativo e di tutte le forme di negazione come fonti di falsi problemi.

Nel secondo tipo di falsi problemi, i problemi mal posti, sembra intervenire un meccanismo differente: in questo caso si tratta di misti mal analizzati, nei quali raggruppiamo arbitrariamente cose che *differiscono in natura*. Ci si chiede, per esempio, se la felicità si riduca o no al piacere; ma forse lo stesso termine piacere, come quello di felicità, sussume stati molto diversi e irriducibili fra loro. Il problema è allora falso quando i termini non corrispondono a delle «articolazioni naturali», perché in questo caso non concerne «la natura stessa delle cose»⁹. Bergson denuncia l'intensità come uno di questi misti, e anche su questo punto le sue analisi sono note: che si confonda la qualità della sensazione con lo spazio muscolare corrispondente, o con la quantità della causa fisica che la produce, la nozione di intensità implica una mescolanza impura tra determinazioni che differiscono in natura, così come il quesito «di quanto aumenta la sensazione?» rinvia sempre a un problema mal posto¹⁰. Lo stesso vale per il problema della libertà, dove si confondono due tipi di «molteplicità»: la molteplicità di termini giustapposti nello spazio e quella di stati che si fondono nella durata.

Ritorniamo al primo tipo di falsi problemi. Qui, per Bergson, viene scambiato il più con il meno. Ma non solo, viene scambiato anche il meno con il più: come il dubbio su un'azione si aggiunge solo apparentemente all'azione stessa

perché in realtà indica una semi-volontà, così la negazione non si aggiunge a ciò che nega, ma indica solo la debolezza di *chi nega*. « Sentiamo, infatti, che una volontà o un pensiero divinamente creatore è troppo pieno di se stesso, nella sua immensità ai realtà, perché l'idea di una mancanza di ordine o di una mancanza di essere possa solamente sfiorarlo. Rappresentarsi la possibilità del disordine assoluto, a più forte ragione del nulla, significherebbe, per una tale volontà, ammettere che avrebbe potuto non essere affatto, e ciò sarebbe una debolezza incompatibile con la sua natura che è forza [...] Non è di più, ma di meno, è un deficit del volere»¹¹. Ma non c'è forse una contraddizione tra le due formulazioni che, confrontandolo all'essere, considerano il non-essere sia come un più sia come un meno? Se si pensa che Bergson nei problemi «inesistenti» denuncia *in tutti i casi* la mania di pensare in termini di più e di meno, non vi è alcuna contraddizione. L'idea di disordine appare quando si mantiene soltanto un'idea generale di ordine, che ci si accontenta di opporre al disordine e di pensare in correlazione all'idea di disordine, invece di vedere che ci sono due o più ordini irriducibili (ad esempio quello della vita e quello del meccanicismo, di cui è presente l'uno quando non c'è l'altro). L'idea di non-essere appare quando, invece di cogliere le realtà differenti che indefinitamente si sostituiscono le une alle altre, le confondiamo nell'omogeneità di un Essere in generale, che può solo contrapporsi al nulla, riferirsi a esso. L'idea di possibile appare quando si rapporta l'insieme dell'esistenza a un elemento preformato da cui tutto sorgerebbe per semplice «realizzazione», invece di cogliere ogni esistente nella sua novità.

Insomma, quando si pensa in termini di più o di meno, si sono già dimenticate le differenze di natura tra i due ordini, tra gli esseri, o tra gli esistenti. Allora, *in ultima istanza, il primo tipo di falsi problemi si basa sul secondo*: l'idea di disordine nasce da un'idea generale di ordine come misto mai analizzato ecc. E forse il torto più generale del pensiero, torto comune alla scienza e alla metafisica, è proprio quello di concepire tutto in termini di più e di meno, e di non vedere che differenze di grado, o di intensità, là dove invece, più profondamente, ci sono differenze di natura.

Siamo dunque in preda a un'illusione fondamentale, che corrisponde ai due aspetti del falso problema. Infatti, la stessa nozione di falso problema comporta la necessità di una lotta contro qualcosa di più profondo che dei semplici errori (false soluzioni): contro un'illusione che ci trascina, o in cui ci immergiamo, e che è inseparabile dalla nostra condizione. Un miraggio, come dice Bergson a proposito dello spostamento all'indietro del possibile. Qui Bergson prende a prestito una idea di Kant, trasformandola, però, completamente. Per Kant la ragione, nel suo punto più profondo, non genera errori ma illusioni *inevitabili* di cui si può solo scongiurare l'effetto. Pur determinando la natura dei falsi problemi in modo del tutto diverso, e pur considerando la stessa critica kantiana come un insieme di problemi mal posti, Bergson tratta l'illusione in un modo analogo a quello di Kant. L'illusione, infatti, si fonda nel punto più profondo dell'intelligenza. Non è dissipata né dissipabile, può solamente essere *rimossa*¹². Tendiamo sempre a pensare in termini di più e di meno, cioè a vedere differenze di rado là dove ci sono differenze di natura. Contro questa tendenza intellettuale possiamo reagire solo suscitando, sempre nell'intelligenza, un'altra tendenza, critica. Ma da dove viene questa seconda tendenza ? Solo l'intuizione può suscitarla e animarla. E' l'intuizione, infatti, che ritrova le differenze di natura sotto le differenze di grado e comunica all'intelligenza i criteri che permettono di distinguere i veri problemi dai falsi. E' vero che Bergson mostra come l'intelligenza sia la facoltà che pone i problemi in generale (l'istinto sarebbe piuttosto quella di trovare le soluzioni)¹³. Ma solo l'intuizione decide sul vero e sul falso dei problemi posti, anche a costo di spingere l'intelligenza a rivoltarsi contro se stessa.

SECONDA REGOLA: *Lottare contro l'illusione, ritrovare le vere differenze di natura o le articolazioni del reale*¹⁴.

Sono famosi i dualismi bergsoniani: durata-spazio, qualità-quantità, eterogeneo-omogeneo, continuo-discontinuo, memoria-materia, ricordo-percezione, contrazione-distensione, istinto-intelligenza, le due fonti ecc. Gli stessi titoli che, nei suoi libri, Bergson mette al di sopra di ogni pagina

testimoniano il suo gusto per i dualismi - che non sono tuttavia l'ultima parola della filosofia. Ma qual è il loro senso ? Sempre quello di dividere un misto secondo le sue articolazioni naturali, in elementi che differiscono tra loro in natura. L'intuizione come metodo è proprio un metodo di divisione, di ispirazione platonica. Bergson non ignora che le cose si mescolano nella realtà, di fatto; l'esperienza stessa non ci offre che dei misti. Ma non è questo il problema più grave. Ad esempio, noi ci rappresentiamo il tempo come se fosse penetrato dallo spazio. Ma la cosa più grave è che all'interno di questa *rappresentazione* non sappiamo più distinguere i due elementi costitutivi che differiscono in natura, le due *presenze* pure: la durata e l'estensione. Esse sono talmente ben mescolate fra loro che possiamo opporre la loro mescolanza solo a un principio che supponiamo essere allo stesso tempo né spaziale né temporale, rispetto al quale spazio e tempo, durata ed estensione, sono solo delle degradazioni¹⁵. Un altro esempio è la mescolanza di ricordo e percezione; in questo caso non riconosciamo che cosa appartenga alla percezione e che cosa, invece, al ricordo; non riusciamo più a distinguere, nella rappresentazione, le due presenze pure della materia e della memoria, e non vediamo che differenze di grado tra percezioni-ricordo e ricordi-percezione. In una parola, l'unità con la quale misuriamo le mescolanze è un'unità impura e già mescolata. Abbiamo perso la ragione dei misti. L'ossessione del *puro*, in Bergson, è dovuta proprio al tentativo di restaurare le differenze di natura. Solo ciò che differisce in natura può dirsi puro, ma solo delle *tendenze* possono differire in natura¹⁶. Si tratta quindi di dividere il misto secondo tendenze qualitative e determinate, cioè n base al modo in cui esso organizza la durata e l'estensione definite come movimenti, direzioni di movimenti come la durata-contrazione e la materia-distensione). Allora anche l'intuizione, intesa come un metodo di divisione, non è priva di somiglianze con un'analisi trascendentale: se il misto rappresenta il fatto, bisogna dividerlo in tendenze o in presenze pure che non esistono che di *diritto*¹⁷. Si sorpassa l'esperienza verso le condizioni dell'esperienza (queste però non sono, come in Kant, le condizioni di ogni esperienza possibile, bensì le condizioni dell'esperienza reale).

E' questo il Leitmotiv bergsoniano: non si vedono che differenze di grado là dove ci sono invece differenze di natura. E su questo punto Bergson farà confluire tutte le sue critiche principali. Alla metafisica rimprovererà essenzialmente di non aver visto che differenze di grado tra un tempo spazializzato e un'eternità supposta originaria (il tempo come degradazione, distensione o diminuzione d'essere...): tutti gli esseri vengono così definiti all'interno di una scala d'intensità tra due limiti, quello della perfezione e quello del nulla. Ma alla scienza farà una critica analoga; e l'unica sua definizione di *meccanicismo* rinvia nuovamente a un tempo spazializzato, rispetto al quale gli esseri non presentano più fra loro che differenze di grado, posizione, di dimensione e proporzione. Perfino all'interno dell'evoluzione si possono rintracciare alcuni tratti del meccanicismo, nella misura in cui esso postula una evoluzione unilaterale, e ci fa passare da un'organizzazione vivente all'altra attraverso semplici mediazioni, transizioni e variazioni di grado. Proprio dall'ignoranza delle vere differenze di natura sorgono i falsi problemi e le illusioni che ci opprimono. Fin dal capitolo 1 di *Matière et mémoire*, Bergson mostra come l'oblio delle differenze di natura - tra la percezione e l'affezione da una parte, e tra la percezione e il ricordo dall'altra - generi tutti i tipi di falsi problemi, facendoci credere in un carattere inesteso della nostra percezione: «Nell'idea secondo cui proiettiamo al di fuori di noi degli stati puramente interni, troveremo tante illusioni e malintesi, tante risposte carenti a domande mal poste»¹⁸.

Nessun altro testo come questo capitolo 1 di *Matière et mémoire* riesce a far vedere le complessità che si aprono all'uso della intuizione come metodo. Si tratta di dividere la rappresentazione negli elementi che la condizionano, in presenze pure o in tendenze che differiscono tra loro in natura. Qual è il procedimento di Bergson ?

Inizia col chiedersi tra quali cose ci possono essere o no differenze di natura. La prima risposta è che non *ci possono essere* differenze di natura tra la facoltà così detta percettiva del cervello e le funzioni riflesse del midollo, perché il cervello non è che un'«immagine» tra altre immagini, e la sua funzione è semplicemente quella di garantire alcuni movimenti tra altri movimenti. Il cervello quindi non costruisce le

rappresentazioni, ma complica solamente il rapporto tra un movimento che si riceve (eccitazione) e un movimento che si esegue (risposta). Sia che divida all'infinito il movimento che riceve, sia che lo prolunghi in una pluralità di reazioni possibili, esso stabilisce sempre uno scarto fra i due. Nulla cambia se dei ricordi «s'intercalano», approfittando di questo scarto. Per il momento possiamo eliminarli come appartenenti a un'altra «linea». Infatti, sulla linea che stiamo tracciando non abbiamo, né possiamo avere che materia e movimento, un movimento più o meno complicato, più o meno ritardato. Il problema è di sapere se a questo stadio si può già trovare la percezione. Effettivamente, in virtù dello scarto cerebrale, un essere vivente può trattenere di un oggetto materiale, e delle azioni che emanano da esso, solo ciò che lo interessa¹⁹. La percezione non è, allora, l'oggetto *più* qualcosa, ma l'oggetto *meno* qualcosa, meno tutto ciò che non ci interessa. Si può dire quindi sia che l'oggetto stesso si confonde con una percezione *pura* virtuale, sia che la nostra percezione reale si confonde con l'oggetto, da cui essa sottrae solo ciò che non ci interessa. Di qui la celebre tesi di Bergson, della quale analizzeremo tutte le conseguenze: noi percepiamo le cose là dove esse sono, la percezione ci mette immediatamente nella materia, è impersonale e coincide con l'oggetto percepito. Su questa linea, il metodo bergsoniano consiste nel cercare, per prima cosa, i termini fra cui non potranno *esserci* differenze di natura: così, non ci possono essere differenze di natura, ma solo differenze di grado, tra la facoltà del cervello e la funzione del midollo, tra la percezione della materia e la materia stessa.

Siamo ora in grado di tracciare la seconda linea, quella che differisce in natura dalla prima. Per stabilire la prima, abbiamo avuto bisogno di alcune *finzioni*: abbiamo considerato il corpo come un puro punto matematico nello spazio, un puro istante, o una successione di istanti nel tempo. Ma queste finzioni non erano delle semplici ipotesi: consistevano, invece, nello spingere al di là dell'esperienza una direzione presa dall'esperienza stessa; solo in questo modo possiamo liberarci completamente dalle condizioni della esperienza. Resta di chiederci che cosa riempie lo scarto cerebrale, chi ne approfitta per incarnarsi. La risposta di Bergson sarà triplice. Dapprima è l'affettività, per la quale il corpo è qualcosa di diverso da un

semplice punto matematico e acquista un volume nello spazio. Secondariamente, i ricordi della memoria, che ricollegano fra loro gli istanti e intercalano il passato al presente. Infine, è ancora la memoria, questa volta però sotto un'altra forma: quella di una contrazione della materia che fa sorgere la qualità. (E', quindi, la memoria a far sì che il corpo non sia semplice istantaneità, assegnandogli una durata nel tempo). Eccoci, allora, in presenza di una nuova linea, quella della soggettività, dove si susseguono affettività, memoria-ricordo e .memoria-contrazione: sono i termini che differiscono in natura da quelli della linea precedente (percezione-oggetto-materia)²⁰. Per riassumere, si può dire che la rappresentazione in generale si divide in due direzioni differenti per natura, due pure presenze che non si lasciano però rappresentare: quella della percezione che ci pone *immediatamente* nella materia, e quella della memoria che ci pone *immediatamente* nello spirito. Queste due linee, poi, si ricongiungono e si mescolano nuovamente. Ma non è questo il problema; questa mescolanza è infatti la nostra stessa esperienza, la nostra rappresentazione. Invece, i falsi problemi derivano dal fatto che non sappiamo superare l'esperienza verso le condizioni dell'esperienza, verso le articolazioni del reale, e ritrovare così, all'interno dei misti che ci sono dati e di cui si compone la nostra vita, ciò che differisce in natura. «Percezione e ricordo si compenetrano e scambiano sempre qualcosa delle loro sostanze attraverso un fenomeno di endosmosi. Il ruolo dello psicologo consisterebbe nel dissociarli, nel restituire a ciascuno di essi la sua purezza naturale: si chiarirebbe così un gran numero di difficoltà che la psicologia, e forse anche la metafisica, solleva. Ma non accade affatto così. Si pretende che questi stati misti, composti, in parte ineguali, di percezione pura e ricordo puro, siano stati semplici. E ci si condanna così a ignorare tanto il ricordo che la percezione pura, a conoscere un solo genere di fenomeno, che ora verrà chiamato ricordo e ora percezione a seconda che in esso predomini l'uno o l'altro di questi due aspetti, e, di conseguenza, a scorgere tra la percezione e il ricordo sono una differenza di grado, e non più di natura»²¹.

L'intuizione ci spinge a superare lo stadio dell'esperienza verso delle condizioni dell'esperienza. Ma queste condizioni non sono né generali né astratte, e non sono nemmeno più

ampie di ciò che è condizionato. Sono le condizioni dell'esperienza reale. Bergson parla di «andare a cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella *curva* decisiva in cui, flettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente l'esperienza *umana* »²². Al di sopra della curva: è proprio questo il punto dove si scoprono le differenze di natura. Ma per raggiungere questo punto focale ci sono molte difficoltà da superare; bisogna allora moltiplicare gli atti dell'intuizione, in apparenza contraddittori. Così Bergson ci parla di un movimento esattamente appropriato all'esperienza, ma anche di un allargamento, e ancora di un restringimento. E questo perché, all'inizio, la determinazione di ogni «linea» implica una specie di contrazione, in cui fatti apparentemente diversi si trovano raggruppati insieme in base alle loro affinità naturali, stretti secondo le loro articolazioni. D'altra parte però spingiamo ogni linea al di là della curva, fino al punto in cui essa supera la nostra esperienza: allargamento prodigioso che ci obbliga a pensare a una percezione pura identica alla materia e a una memoria pura che coincide con la totalità del passato. Proprio per questo Bergson paragona, a più riprese, il procedimento della filosofia a quello del calcolo infinitesimale: quando, nell'esperienza, riusciamo a cogliere un piccolo barlume che ci segnala una linea di articolazione, allora, non ci resta che prolungare questa linea fuori dell'esperienza - proprio come i matematici, servendosi di elementi infinitamente piccoli che riescono a percepire nella curva reale, ricostruiscono «la forma della curva stessa che si estende nell'oscurità dietro ad essi»²³. Bergson non è però un filosofo che assegna alla filosofia una saggezza e un equilibrio propriamente umani. Il compito della filosofia è, invece, di aprirci all'inumano e al sovraumano (quelli delle *durate* inferiori o superiori alla nostra...), di superare, quindi, la condizione umana; proprio perché la nostra condizione ci condanna a vivere tra misti mal analizzati, a essere noi stessi uno di questi misti²⁴.

Ma allargamento o superamento non consistono nell'oltrepassare l'esperienza verso i concetti. Questi, infatti, come nella filosofia kantiana, definiscono solo le condizioni di tutte le esperienze possibili in generale. Qui si tratta, al contrario, dell'esperienza reale in tutte le sue particolarità. E se bisogna

allargarla, e superarla, è solo per trovare le articolazioni da cui dipendono queste particolarità. Così, le condizioni dell'esperienza sono meno determinate all'interno dei concetti che all'interno dei percetti puri²⁵. Questi ultimi potranno, a loro volta, riunirsi in un concetto, ma in questo caso si tratterà di un concetto tagliato sulla cosa stessa, che non conviene che a essa, e che in questo senso non sarà più largo di ciò di cui dovrà rendere conto. Non è sufficiente infatti seguire entrambe le «linee» al di là della curva dell'esperienza, bisogna anche ritrovare il punto dove esse si intersecano, dove le direzioni si incrociano e dove le tendenze diverse per natura si riallacciano per generare la cosa così come noi la conosciamo. Si potrebbe dire che non c'è nulla di più facile, e che è la nostra stessa esperienza a darci questo punto. Ma non è affatto così semplice. Dopo aver seguito le linee di divergenza *al di là della curva*, sarà necessario che queste linee si intersechino, ma non nel punto da dove siamo partiti, piuttosto in un punto virtuale, in un'immagine virtuale del punto di partenza, anch'essa situata al di là della curva dell'esperienza. Sarà quest'immagine a donarci la ragione sufficiente della cosa, la ragione sufficiente del misto e quella del punto di partenza. Perciò l'espressione «al di sopra della curva decisiva» ha due sensi: all'inizio infatti designa il momento in cui le linee, partendo da un confuso punto comune, dato dall'esperienza, divergono sempre più, conformemente alle vere differenze di natura; in seguito designa un altro momento, quello in cui le linee convergono nuovamente, per darci questa volta l'immagine virtuale o la ragione distinta del punto comune. Curva e inversione. Il dualismo, allora, è solo un momento che deve condurre alla ri-formazione di un monismo. E' questo il motivo per cui, dopo l'allargamento, sopraggiunge un ultimo restringimento e, dopo la differenziazione, l'integrazione. «Tempo fa parlavamo di queste "linee di fatto", ciascuna delle quali fornisce soltanto la direzione della verità, perché non va abbastanza lontano: prolungando due di queste fino al punto in cui si intersecano, si arriverà tuttavia alla verità stessa [...] Riteniamo che questo metodo di accostamento sia il solo che possa far avanzare definitivamente la metafisica»²⁶. Ci sono quindi due curve successive dell'esperienza, con direzioni opposte: esse costituiscono ciò che Bergson chiama la *precisione*

in filosofia.

Di qui, una REGOLA COMPLEMENTARE alla seconda : Il reale non è solo ciò che si taglia seguendo le articolazioni naturali o le differenze di natura, è anche ciò che si ritaglia seguendo le vie che convergono verso uno stesso punto ideale 0 virtuale.

Questa regola ha la particolare funzione di mostrare che un problema ben posto tende a risolversi da solo. Sempre nel capitolo iniziale di *Matière et mémoire* Bergson dice che, ad esempio, noi poniamo bene il problema della memoria, quando, partendo dal misto ricordo-percezione, lo dividiamo in due direzioni divergenti e dilatate che corrispondono a una vera differenza di natura tra l'anima e il corpo, lo spirito e la materia. Ma otteniamo la soluzione del problema solo attraverso un restringimento: quando cogliamo il punto d'origine in cui le due direzioni divergenti convergono nuovamente, quel punto preciso dove il ricordo si inserisce nella percezione, punto virtuale che è come il riflesso e la ragione del punto di partenza. Così il problema dell'anima e del corpo, della materia e dello spirito si risolve solo mediante un estremo restringimento; qui Bergson mostra come, alla fine dei loro differenti processi, le linee dell'oggettività e della soggettività, dell'osservazione esterna e dell'esperienza interna, perfino nel caso dell'afasia devono convergere²⁷.

Bergson mostra anche che il problema dell'immortalità dell'anima tende a risolversi grazie alla convergenza di due linee molto diverse fra loro: e precisamente quella di una esperienza della memoria e quella di un'esperienza di tutt'altro tipo, un'esperienza mistica²⁸. Sono ancora più complessi i problemi che si risolvono nel punto di convergenza di *tre* linee di fatto: come la natura della coscienza nel capitolo I di *L'energie spirituelle*. Si può notare che questo metodo d'intersezione dà luogo a un vero e proprio probabilismo: ogni linea definisce una probabilità²⁹. Ma, in quanto le linee di fatto sono qualitativamente distinte, si tratta di un probabilismo qualitativo. Le linee costituivano un empirismo superiore in grado di porre i problemi e di superare l'esperienza verso le sue condizioni concrete già nella loro divergenza e nella disarticolazione del reale che esse

producevano in base alle differenze di natura. Ora, nel punto della loro convergenza, all'interno dell'intersecazione del reale verso la quale esse procedono, definiscono un probabilismo superiore, in grado di risolvere i problemi, e di rapportare la condizione al condizionato, in modo che non rimanga alcuna distanza.

TERZA REGOLA: *Porre e risolvere i problemi in funzione del tempo piuttosto che dello spazio*³⁰.

Questa regola dà il «senso fondamentale» dell'intuizione: l'intuizione presuppone la durata, consiste nel pensare in termini di durata³¹. E solo ritornando al momento della divisione che determina le differenze di natura noi potremo comprenderla. A prima vista sembrerebbe che una differenza di natura si stabilisca tra due cose, o meglio, tra due tendenze. Ma è così soltanto superficialmente. Consideriamo infatti la più importante divisione bergsoniana: quella tra la durata e lo spazio. Tutte le altre divisioni e dualismi la implicano, ne derivano o comunque terminano in essa. E non ci si potrà accontentare di stabilire semplicemente una differenza di natura fra la durata e lo spazio. La divisione infatti avviene fra la durata, da una parte, che tende ad assumere o a portare tutte le differenze di natura (in quanto ha in sé la capacità di variare qualitativamente), e lo spazio, dall'altra, che presenta sempre solo delle differenze di grado (in quanto è omogeneamente quantitativo). Non ci sono, allora, differenze di natura tra le due metà della divisione; la differenza di natura si trova integralmente da una parte. Dividendo qualcosa secondo le sue articolazioni naturali, ciò che si ottiene si configura in questo modo (ovviamente in proporzioni e aspetti molto diversi a seconda dei casi): da un lato, l'aspetto spaziale, per il quale la cosa differisce dalle altre cose *e da se stessa* (aumento, diminuzione) solo in base al grado; dall'altro, l'aspetto durata, per il quale la cosa differisce in natura da tutte le altre *e da se stessa* (alterazione).

Prendiamo, ad esempio, un pezzo di zucchero: esso possiede una configurazione spaziale, ma sotto questo riguardo, fra lo zucchero e tutte le altre cose potremo cogliere sempre solo della differenza di grado. Ma esso ha pure una

durata, un ritmo di durata, un modo d'essere nel tempo, che, almeno parzialmente, si rivela nel processo di dissoluzione; ciò mostra che questo pezzo di zucchero differisce per natura non solo dalle altre cose, ma anche e soprattutto da se stesso. Quando pensiamo in termini di durata, riusciamo a cogliere proprio questa alterazione che non è altro, poi, che l'essenza o la sostanza di una cosa. Allora, la famosa espressione di Bergson «devo aspettare che lo zucchero si sciogla», assume un significato ben più importante di quello che possedeva nel contesto in cui era inserita³². Essa significa infatti che la mia propria durata, così come la vivo, ad esempio, nell'impazienza delle mie attese, è rivelatrice di altre durate che battono a ritmi diversi, che differiscono in natura dalla mia. La durata è sempre il luogo e il centro delle differenze di natura, ma ne è anche l'insieme e la molteplicità; ci sono infatti differenze di natura solo nella durata - così come lo spazio è solo il luogo, il centro, l'insieme delle differenze di grado.

Abbiamo forse trovato il modo di risolvere la questione metodologica più generale. Anche Platone, elaborando il suo metodo di divisione, si proponeva di dividere un misto in due metà, o secondo più linee. Ma tutto il problema consisteva nella scelta della giusta metà: perché ciò che cercavamo si trovava da quella parte piuttosto che dall'altra ? Alla divisione si poteva, quindi, rimproverare di non essere un vero metodo proprio perché mancava di un «termine intermedio» e dipendeva, ancora, da un atto intuitivo. Nella filosofia di Bergson la difficoltà sembra scomparsa. Infatti, dividendo il misto in base a due tendenze, di cui solo una presenta il modo in cui una cosa varia qualitativamente nel tempo, Bergson trova effettivamente il modo per scegliere in ogni caso la «giusta parte», cioè quella dell'essenza. L'intuizione è divenuta metodo, o, piuttosto, il metodo si è riconciliato con l'immediato. L'intuizione non è affatto la durata stessa; è invece il movimento attraverso il quale usciamo dalla nostra propria durata, il metodo per il quale ci serviamo della nostra durata per affermare e riconoscere immediatamente l'esistenza di altre durate, al di sotto o al di sopra di noi. «Solo il metodo di cui parliamo permette di superare l'idealismo e il realismo a un tempo, di affermare l'esistenza di oggetti inferiori e superiori a noi, sebbene in un certo senso a noi interiori [...] Si

colgono allora tantissime *durate*, tutte molto diverse le une dalle altre» (i termini *inferiore* e *superiore* non devono ingannarci, infatti designano differenze di natura)³³. Senza l'intuizione come metodo, la durata resterebbe una semplice esperienza psicologica. Inversamente, senza la sua coincidenza con la durata, l'intuizione non sarebbe capace di realizzare il programma che corrisponde alle regole precedenti: quello della determinazione dei veri problemi o delle vere differenze di natura...

Ritorniamo ora all'illusione dei falsi problemi. Da dove l'origine? E in che senso è inevitabile? Bergson mette in causa l'ordine dei bisogni, dell'azione e della società, che ci spinge a considerare, delle cose, solo ciò che ci interessa; l'ordine dell'intelligenza con la sua naturale affinità con lo spazio; l'ordine delle idee generali che copre le differenze di natura. Anzi, ci sono idee generali molto diverse fra loro e che differiscono in natura; alcune rinviano a somiglianze oggettive fra i corpi viventi, altre a identità oggettive fra i corpi inanimati, altre, infine, a esigenze soggettive negli oggetti fabbricati; noi siamo invece propensi a far confluire tutte le idee generali in un'unica idea, e, di conseguenza, a sciogliere le differenze di natura in questo elemento di generalità³⁴.

«Noi sciogliamo le differenze qualitative nell'omogeneità dello spazio che le sottende»⁵⁵. E' vero che questo insieme di ragioni è ancora psicologico e quindi inseparabile dalla nostra condizione. Ma dobbiamo anche tener conto di ragioni più profonde. Se l'idea di uno spazio omogeneo implica infatti una sorta di artificio o di simbolo che ci separa dalla realtà, rimane comunque il fatto che la materia e l'estensione sono realtà che prefigurano già l'ordine dello spazio. Lo spazio non si fonda solo sulla nostra natura, ma anche sulla natura delle cose. La materia è, effettivamente, la «parte» per la quale le cose tendono a presentare fra loro, e a presentarci, solo differenze di grado. L'esperienza ci dà dei misti; e il misto non riunisce solo elementi che differiscono fra loro in natura, ma li riunisce proprio in modo che in esso *non si possano* cogliere le differenze di natura che lo costituiscono. C'è, insomma, un punto di vista, o meglio uno stato in cui le differenze di natura non possono più apparire. Infatti, il *movimento retrogrado* del vero non è solo un'illusione *sul* vero, ma appartiene *a* esso

stesso. Dividendo il misto «religione» in due direzioni, religione statica e religione dinamica, Bergson aggiunge: «da un certo punto di vista si osserva una serie di passaggi e come di differenze di grado, là dove in realtà c'è una differenza radicale di natura»³⁶.

L'illusione quindi non deriva solamente dalla nostra natura, ma dal mondo che abitiamo, dalla parte dell'essere che ci appare per prima. Nella filosofia di Bergson c'è un'evoluzione i cui punti principali sono essenzialmente due. Da una parte, Bergson è sempre meno convinto che la durata possa venir ridotta a una esperienza psicologica: essa diviene, invece, l'essenza variabile delle cose, fornendo così il tema di un'ontologia complessa. Nello stesso tempo però lo spazio gli sembra sempre meno riducibile a una finzione che ci separa da questa realtà psicologica. Lo spazio stesso, allora, si fonderà sull'essere, esprimendo così uno dei suoi versanti, una delle sue due direzioni. In questo modo Bergson affermerà che l'assoluto ha due *lati*: quello dello spirito che è oggetto della metafisica, e quello della materia che è conosciuto dalla scienza³⁷. Ma proprio quest'ultima non si caratterizza come una conoscenza relativa, una disciplina simbolica che si raccomanda per la sua riuscita o efficacia; la scienza fa parte dell'ontologia, è una delle sue due metà. L'assoluto è differenza, ma la differenza ha due volti: differenze di grado e differenze di natura. E' questo il motivo per cui siamo sempre all'interno *di* un assoluto, anche se cogliamo semplici differenze di grado tra le cose e anche se questa è l'unica prospettiva in cui la scienza ci inviti a vedere il mondo (dietro alle nostre distinzioni di qualità, la fisica moderna ci rivela sempre meglio differenze di numero...) ³⁸. Si tratta pur sempre di un'illusione, ma solo nella misura in cui non proiettiamo sull'altro versante il paesaggio reale del primo. Se l'illusione può essere rimossa è solo in funzione di quest'altro versante, quello della durata, che ci fornisce le differenze di natura *corrispondenti in ultima istanza* alle differenze di proporzione così come ci appaiono nello spazio, e già nella materia e nell'estensione.

L'intuizione costituisce, dunque, un metodo, con le sue tre (o cinque) regole. È essenzialmente un metodo *problematizzante* (critica dei falsi problemi e invenzione dei veri), *differenziante*

(tagli e intersezioni), *temporalizzante* (pensare in termini di durata). Rimane però da determinare come l'intuizione presupponga la durata, e come, inversamente, possa dare alla durata una nuova estensione dal punto di vista dell'essere e della conoscenza.

Note

* *Il bergsonismo*, traduzione dal francese di F. Sossi, Feltrinelli, Milano 1983.

1 *PM*, p. 1271; trad. it. p. 23.

2 Lettera a Höfdding, 1916 (cfr. *Ecrits et paroles*, a cura di r.-m. mossé-bastide, Presses Universitaires de France, Paris 1957-59, vol. Ili, p. 456).

3 Sull'uso della parola intuizione, e sulla genesi della nozione, nell'*Essai sur les données immédiates* e in *Matière et mémoire*, si rinvia al libro di M. HUSN, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris 47, pp. 6-10.

4 *PM*, pp. 1274-75, trad. it. pp. 26-27.

5 *Ibid.*, p. 1293; trad. it. p. 43 (sullo «stato semi-divino», cfr. p. 1306; trad. it. p. 57).

6 Secondo Bergson la categoria di *problema* ha un'importanza *biologica* molto più grande di quella, negativa, di *bisogno*.

7 *PM*, p. 1336; trad. it. p. 88. La distribuzione degli esempi varia secondo i testi di Bergson. Ma ciò non è strano, poiché ogni falso problema, come vedremo, presenta i due aspetti in proporzione variabile. Sulla libertà e l'intensità come falsi problemi, *ibid.*, p. 1268; (rad. it. p. 19).

8 *Ibid.*, p. 1339; trad. it. p. 92. Sulla critica di disordine e di non-essere, cfr. anche *EC*, pp. 683 e 730.

9 *PM*, pp. 1293-94; trad. it. pp. 43-44.

10 Cfr. *DI*, cap. 1 .

11 *PM*, pp. 1304-5; trad. it. pp. 55-56.

12 Cfr. una nota molto importante in *PM*, p. 1306; trad. it. p. 57.

13 *EC*, p. 623.

14 Le differenze di natura o le articolazioni del reale sono termini e temi che si ritrovano costantemente nella filosofia di Bergson: cfr. specialmente l'introduzione di *PM*. In questo senso si può parlare di un platonismo di Bergson (metodo della divisione); a Bergson piace citare un passo di Platone sull'arte del cuoco di tagliare le carni. Cfr. *EC*, p. 627.

15 *EC*, p. 729.

16 Ad esempio, sull'intelligenza e l'istinto che formano un misto da cui allo stato *puro* si possono dissociare solo delle tendenze, *ibid.*, p. 610.

17 Sull'opposizione «di fatto - di diritto», cfr. *MM*. (specialmente p. 213; trad. it. p. 190). Sulla distinzione «presenza-rappresentazione», cfr. p. 185; trad. it. pp. 164-65).

18 *Ibid.*, p. 197; trad. it. p. 175.

19 *Ibid.*, p. 186; trad. it. p. 165: «Se nell'universo gli esseri viventi costituiscono dei "centri d'indeterminazione", e se il grado di tale indeterminazione viene misurato in base al numero e all'elevarsi delle loro funzioni, diviene allora comprensibile il fatto che la loro semplice presenza possa equivalere alla soppressione di tutte quelle parti degli oggetti a cui le loro funzioni non sono interessate».

20 Non è necessario che la linea sia completamente omogenea, può anche essere una linea spezzata. Così l'affettività si distingue in natura dalla percezione, ma non come la memoria: mentre la memoria *pura* si oppone alla percezione pura, l'affettività è piuttosto una sorta di «impurità» che disturba la percezione (*ibid* p. 207; trad. it. p. 184). In seguito vedremo come l'affettività, la memoria ecc., designino aspetti molto diversi della soggettività.

21 *Ibid.*, p. 214; trad. it. pp. 190-91.

22 *Ibid.*, p. 321; trad. it. p. 284.

23 *Ibid.* p. 321; trad. it. p. 285. Sembra che Bergson critichi spesso l'analisi infinitesimale: il fatto che essa riduca all'infinito gli intervalli che considera non toglie che essa si limiti ancora a ricostruire il movimento servendosi dello spazio percorso (cfr. ad esempio *DI*, pp. 79-80; trad. it. pp. 69-70). Ma l'esigenza più profonda di Bergson è che la metafisica, da parte sua, operi una rivoluzione *analoga* a quella del calcolo nella scienza: cfr. *EC*, PP- 773-86. La metafisica deve anche ispirarsi all'«idea generatrice della nostra matematica», per «operare

differenziazioni e integrazioni qualitative» (*PM*, p. 1423; trad. it. p. 180).

24 *Ibid.*, p. 1416; trad. it. p. 173; cfr. anche p. 1425; trad. it. p. 182: «La filosofia dovrebbe essere uno sforzo per oltrepassare la condizione umana» (il testo prima citato sulla *curva dell'esperienza* è il commento di questa formulazione).

25 *Ibid.*, p. 1370; trad. it. p. 125.

26 *MR*, p. 1186; trad. it. p. 181.

27 *PM*, p. 1315; trad. it. p. 66.

28 *MR*, pp. 1199-200; trad. it. pp. 192-93.

29 *ES*, pp. 817-18, 835; trad. it. pp. 7-8, 24.

30 Cfr. *MM*, p. 218; trad. it. pp. 193-94: «I problemi relativi al soggetto e all'oggetto, alla loro distinzione e alla loro unione, devono essere posti in funzione del tempo piuttosto che dello spazio».

31 *PM*, p. 1275; trad. it. p. 27.

32 *EC*, p. 502. Nel contesto Bergson attribuisce una durata allo zucchero solo nella misura in cui partecipa insieme dell'universo. Vedremo in seguito il significato di questa restrizione. Cfr. il cap. iv.

33 *PM*, pp. 1416-17; trad. it. pp. 173-74

34 *Ibid.*, pp. 1298-303; trad. it. pp. 49-53

35 *EC*, p. 679.

36 *MR*, p. 1156; trad. it. p. 155.

37 Cfr. *PM*, p. 1278; trad. it. p. 30 (cfr. anche p. 1335; trad. it. p. 87: l'intelligenza «tocca allora uno dei lati dell'assoluto, come la nostra coscienza ne tocca un altro»),

38 *Ibid.*, p. 1300; trad. it. p. 51.

Capitolo secondo.

La durata come dato immediato

Diamo per conosciuta la descrizione della durata come esperienza psicologica, così come appare in *Les données immédiates* e in *L'évolution créatrice*: si tratta di un «passaggio», di un «cambiamento», di un *divenire*, ma di un divenire che dura, di un cambiamento che è la sostanza stessa. Si noterà che Bergson non trova alcuna difficoltà nel conciliare i due caratteri fondamentali della durata: il continuo e l'eterogeneo¹. Ma, definita in questo modo, la durata non è solo esperienza vissuta; è anche esperienza allargata, superata: condizione dell'esperienza. Infatti ciò che nell'esperienza si dà è sempre un misto di spazio e durata. La durata pura ci presenta una successione soltanto interna, priva di exteriorità; lo spazio, un'esteriorità senza successione (in effetti, la memoria del passato, il ricordo di ciò che è passato nello spazio implicherebbe già uno spirito che dura). Tra queste due si forma una mescolanza: lo spazio introduce le sue distinzioni estrinseche o i suoi «tagli», omogenei e discontinui, e la durata la sua successione interna, eterogenea e discontinua. Per questo siamo capaci di «conservare» gli stati istantanei dello spazio e di giustapparli in una specie di «spazio ausiliario»; ma facendo così introduciamo all'interno della nostra durata distinzioni estrinseche, la scomponiamo in parti esteriori, e l'allineiamo in una specie di tempo omogeneo. Un misto di questo tipo (il tempo omogeneo si confonde con lo spazio ausiliario) deve essere diviso. Bergson si trova di fronte al compito di dividere il misto prima ancora di aver preso coscienza dell'intuizione come metodo. Si tratta di dividerlo già secondo due direzioni pure? In quanto Bergson non pone esplicitamente il problema di un'origine ontologica dello spazio, bisogna piuttosto dividere il misto in due direzioni,

delle quali, però, una sola è veramente pura (la durata), mentre l'altra (lo spazio) rappresenta l'impurità che «snatura» la prima². La durata potrà essere raggiunta solo come «dato immediato», proprio perché essa si confonde con il lato destro, la parte giusta del misto.

La cosa importante è che la scomposizione del misto ci rivela due tipi di «molteplicità». Una è rappresentata dallo spazio (o meglio, tenendo conto di tutte le sfumature, dalla mescolanza impura del tempo omogeneo): è una molteplicità di esteriorità, simultaneità, giustapposizione, ordine, di differenziazioni quantitative, di *differenze di grado*, una molteplicità numerica, *discontinua e attuale*. L'altra si presenta nella durata pura; è una molteplicità interna, di successione, fusione, organizzazione, di eterogeneità, di discriminazioni qualitative o di *differenze di natura*, una molteplicità *virtuale e continua*, irriducibile al numero³.

Non si è mai data molta importanza all'uso del termine di «molteplicità». Esso non fa assolutamente parte del vocabolario tradizionale - e soprattutto per designare un *continuo*. Invece, non solo vedremo che è esiziale per l'elaborazione del metodo, ma questo termine ci dà già degli insegnamenti sui problemi che appaiono in *Les données immédiates*, e che si svilupperanno in seguito. Il termine «molteplicità» non viene qui usato come un vago sostantivo corrispondente alla nota nozione filosofica di Molteplice in generale. *Per Bergson non si tratta affatto di opporre il Molteplice all'Uno, ma al contrario di distinguere due tipi di molteplicità*. Era stato Riemann, scienziato di genio, fisico e matematico, a porsi questo problema. Egli definiva le cose come «molteplicità» determinabili in funzione delle loro dimensioni o delle loro variabili indipendenti. Distingueva così due generi di molteplicità: le *molteplicità discrete* e le *molteplicità continue*. Le prime contenevano il principio della loro misura (la misura di una delle loro parti era data dal numero degli elementi che esse contenevano) - le altre trovavano un principio di misura almeno nei fenomeni che in esse si sviluppavano o nelle forze che in esse agivano⁴. E' evidente che Bergson, in quanto filosofo, fosse al corrente dei problemi generali di Riemann. Il suo interesse per le matematiche basterebbe a farci persuadere di ciò. Ma ad

avvalorare quest'ipotesi c'è *Durée et simultanéité* in cui Bergson confronta la sua dottrina con quella della Relatività, che dipende molto da Riemann. Allora, se la nostra ipotesi è fondata, proprio questo libro perde il suo carattere doppiamente insolito: non nasce per caso, e trova infatti la sua ragione d'essere nella messa a punto di un confronto, rimasto fino allora implicito, tra l'interpretazione riemanniana e quella berg-soniana delle molteplicità continue; d'altra parte, il fatto poi che Bergson ripudi questo libro si spiega forse con la sua consapevolezza di non poter seguire la teoria delle molteplicità fino alle sue implicazioni matematiche. Bergson infatti aveva profondamente trasformato il senso della distinzione riemanniana. Le molteplicità continue gli sembravano appartenere essenzialmente al campo della durata. Per questa ragione, la durata non poteva essere, per Bergson, semplicemente l'indivisibile o il non-misurabile, piuttosto proprio ciò che si divide solo cambiando natura, ciò che si lascia misurare solo variando principio di misura in ogni momento della divisione. Bergson non poteva accontentarsi di opporre una visione filosofica della durata a una concezione scientifica dello spazio; egli portava il problema sul terreno delle due specie di molteplicità, e pensava che la molteplicità propria alla durata avesse in se stessa una «precisione» analoga a quella della scienza - anzi, che dovesse influire sulla scienza, e aprirle così una via che non si confondeva necessariamente con quelle di Riemann e di Einstein. Per tutto ciò dobbiamo attribuire molta importanza al modo in cui Bergson, prendendo a prestito la nozione di molteplicità, ne rinnova la portata e la ri-partizione.

Come si definisce la molteplicità qualitativa e continua della durata in opposizione alla molteplicità quantitativa o numerica ? In questa prospettiva un passo oscuro di *Les données immédiates* diviene molto significativo in quanto annuncia gli sviluppi di *Matière et mémoire*. Esso distingue il soggettivo e l'oggettivo: «Chiamiamo soggettivo ciò che ci sembra esser conosciuto in modo completo e adeguato, e oggettivo ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente»⁵. Se ci si attiene a questa formulazione si rischiano dei controsensi

che, invece, il contesto riesce felicemente a dissipare. Infatti Bergson precisa che un *oggetto* può essere diviso in un'infinità di modi e che, prima ancora che la divisione sia effettuata, è il pensiero a coglierli come possibili senza che nulla cambi dell'aspetto totale dell'oggetto. Questi modi sono già visibili nell'immagine dell'oggetto: pur non essendo realizzate (ma semplicemente possibili), sono attualmente percepite, o almeno percepibili di diritto. «Questa appercezione attuale, e non solamente virtuale, delle sud-divisioni nell'indiviso è proprio ciò che chiamiamo oggettività». Bergson vuole dire che l'oggettivo è ciò *che non ha virtualità* - che sia o no realizzato, possibile o reale, nell'oggettivo tutto si caratterizza come attuale. Il capitolo 1 di *Matière et mémoire* svilupperà più chiaramente questo tema: la materia non ha né virtualità né potenza nascosta per cui possiamo identificarla con «l'immagine»; ci può sicuramente essere di più nella materia che nell'immagine che noi ce ne facciamo, ma non ci può essere un'altra cosa, di un'altra natura⁶. E in un altro passo Bergson riconosce a Berkeley il merito di aver identificato corpo e idea, proprio perché la materia «non ha un interno né un sotto, non nasconde né racchiude niente, non possiede né potenza né virtualità di alcuna specie, si staglia in superficie e trattiene interamente, in ogni istante, ciò che dona»⁷.

In breve si chiamerà oggetto e oggettivo, non solo ciò che si divide, ma ciò che non muta la propria natura dividendosi. E' ciò che si divide in differenze di grado⁸. Il reciproco adeguarsi del diviso e delle divisioni, del numero e dell'unità, è ciò che caratterizza l'oggetto. In questo senso, l'oggetto sarà una «molteplicità numerica». Il numero e, prima ancora, l'unità aritmetica stessa sono infatti il modello di ciò che si divide senza cambiare natura. E questo equivale a dire che il numero ha solo differenze di grado o che in essa le differenze, realizzate o »0, sono sempre attuali. «Le unità con le quali l'aritmetica forma i numeri sono provvisorie, suscettibili di spezzettarsi all'infinito e ognuna di esse costituisce una somma di quantità frazionarie, piccole e numerose a piacere [...] Se ogni moltitudine implica la possibilità di considerare un numero qualsiasi come un'unità provvisoria che si aggiungerà a se stessa, al contrario, le unità solo a loro volta veri numeri, grandi a piacere, che però, al fine di poterli comporre fra loro,

vengono provvisoriamente considerati come indecomponibili. Ora si considera estesa l'unità proprio perché si ammette la possibilità di dividerla in quante parti si vuole»⁹.

E inversamente, che cos'è una molteplicità qualitativa? Che cos'è soggetto o soggettivo? Bergson fa il seguente esempio: «Un sentimento complesso conterrà un numero abbastanza grande di elementi più semplici; ma, finché questi elementi non si staglieranno con una chiarezza perfetta, non si potrà dire che siano completamente realizzati, e, non appena la coscienza ne avrà la percezione distinta, lo stato psichico che risulta dalla sola sintesi sarà per ciò stesso cambiato»¹⁰. (Ad esempio, un complesso d'amore e di odio si attualizza nella coscienza, ma l'odio e l'amore possono divenire coscienti solo a condizione di essere diversi per natura fra loro, e rispetto al complesso incosciente). Sarebbe infatti un grave errore credere che la durata sia semplicemente l'indivisibile, anche se spesso per comodità Bergson si esprime in questi termini. In realtà la durata si divide e non smette mai di farlo: per questo essa è una *molteplicità*. Ma non lo fa senza cambiare natura; dividendosi cambia natura: perciò è una molteplicità non numerica, per cui a ogni stadio della divisione si può parlare di «indivisibili». C'è *altro*, senza che ci siano *molti*; numero solamente in potenza¹¹. In altri termini, il soggettivo, o la durata, è il *virtuale*. È, più precisamente, il virtuale in quanto si attualizza, sul punto di attualizzarsi, inseparabile dal movimento della sua attualizzazione. L'attualizzazione infatti si compie per differenziazione, per linee divergenti, e con il suo movimento proprio crea altrettante differenze di natura. In una molteplicità numerica tutto è attuale: niente è «realizzato», ma tutto è attuale, ci sono solo rapporti tra attuali e differenze di grado. Al contrario una molteplicità non numerica, che definisce la durata o la soggettività, apre un'altra dimensione, puramente temporale e non più spaziale: essa va dal virtuale alla sua attualizzazione, si attualizza creando linee di differenziazione che corrispondono alle sue differenze di natura. Una molteplicità di tal genere gode essenzialmente delle tre proprietà della continuità, dell'eterogeneità e della semplicità. E qui davvero Bergson non incontra alcuna difficoltà nel conciliare eterogeneità e continuità.

Il passo de *Les données immédiates* in cui Bergson distingue

il soggettivo dall'oggettivo ci sembra ancor più importante in quanto per la prima volta viene introdotta indirettamente la nozione di virtuale, destinata ad avere un peso sempre maggiore nella filosofia bergsoniana¹². Come vedremo infatti l'autore che rifiuta il concetto di *possibilità* - limitandone l'uso solo nel caso della materia e dei «sistemi chiusi», ma considerandolo sempre come la fonte di tutti i falsi problemi - è lo stesso che porta al suo massimo dispiegamento la nozione di *virtuale*, e fonda su di essa tutta una filosofia della memoria e della vita.

La cosa più importante nella nozione di molteplicità è il modo in cui essa si distingue da una teoria dell'Uno e del Molteplice, evitandoci di pensare soltanto in questi termini. Molte teorie filosofiche combinano l'uno e il molteplice, e il loro punto d'unione è proprio la pretesa di ricomporre il reale con delle idee generali. Ci dicono: l'io è uno (tesi), ed è molteplice (antitesi), dunque è l'unità del molteplice (sintesi). Oppure: l'Uno è già molteplice, l'Essere passa nel non-essere, e produce il divenire. Le pagine in cui Bergson denuncia questo movimento del pensiero astratto sono tra le più belle della sua opera: la sua opinione è che all'interno di un tale metodo *dialettico* si parta da concetti troppo larghi, come dei vestiti che svolazzano¹³. L'Uno in generale, il molteplice in generale, l'essere in generale, il non-essere in generale... si ricompone il reale con delle astrazioni. Ma che valore ha una dialettica che crede di cogliere il reale compensando l'insufficienza di un concetto troppo largo o troppo generale con il concetto opposto, non meno largo e generale? Non giungeremo mai al concreto combinando l'insufficienza di un concetto con l'insufficienza del suo opposto; non avremo mai il singolare correggendo una generalità con un'altra. Bergson pensa qui evidentemente a Hamelin, il cui *Essai sur les éléments principaux de la représentation* è del 1907. Ma in queste pagine si manifesta anche l'incompatibilità del bergsonismo con l'hegelismo e con ogni metodo dialettico. Alla dialettica Bergson rimprovera di essere un *falso movimento*, cioè un movimento del concetto astratto che va da un contrario all'altro solo a forza di imprecisione¹⁴.

Nuovamente ritroviamo in Bergson accenti platonici.

Platone è stato il primo a prendersi gioco di quelli che

dicevano: l'Uno è molteplice, e il molteplice uno - l'Essere è non-essere ecc. Voleva sapere ogni volta *quanto, come, dove e quando*. «Quale» l'unità del molteplice e «quale» il molteplice dell'uno ?¹⁵ La combinazione degli opposti non ci dice nulla in quanto forma una rete tanto allentata da lasciar scappare tutto. Alle metafore platoniche sul tagliare e sul buon cuoco che Bergson amava, corrispondono quelle di Bergson stesso riguardanti il buon sarto e l'abito su misura. Così deve essere il concetto preciso. «Ciò che veramente importa alla filosofia, è sapere *quale* unità, *quale* molteplicità, *quale* realtà superiore all'uno e al molteplice astratti sia l'unità molteplice della persona [...] I concetti, come noi mostreremo, vanno di regola a coppie, e rappresentano i contrari. Possiamo dire che ogni realtà concreta può guardare, a un tempo, da due parti opposte e si può assumere, di conseguenza, sotto due concetti antitetici. Da qui una tesi e un'antitesi, che invano si cercherà di riconciliare logicamente, per la ragione semplicissima che con concetti o punti di vista non si farà mai una cosa [...] Se cerco di *analizzare* la durata, vale a dire di risolverla in concetti già fatti, sono obbligato dalla natura stessa del concetto e dell'analisi a ritagliare *sulla durata in generale* due vedute opposte, con cui pretenderò, in un secondo tempo, di ricomporla. Tale combinazione tuttavia non offrirà né una diversità di gradi, né una varietà di forme: essa o è o non è. Dirò, ad esempio, che c'è una parte di *molteplicità* di stati di coscienza successivi, e dall'altra una *unità* che li lega. La durata sarà la "sintesi" di tale unità e di tale molteplicità, operazione misteriosa di cui non si vede, ripeto, come possa comportare gradi o sfumature»¹⁶.

Contro la dialettica, contro una concezione generale dei contrari (l'Uno e il Molteplice), Bergson chiede una percezione fine della molteplicità, del «quale» e del «quanto», di ciò che egli chiama «sfumatura» o il numero in potenza. La durata si oppone al divenire proprio perché è una molteplicità, un tipo di molteplicità che non si lascia ridurre a una combinazione troppo larga in cui i contrari, l'Uno e il Molteplice in generale, coincidono solo a condizione di essere colti al punto estremo della loro generalizzazione, privati di ogni «misura» e di tutta la sostanza reale. Questa molteplicità, cioè la durata, non si confonde affatto con il molteplice, così come la sua semplicità

non si confonde con l'Uno.

Spesso si distinguono due forme di negativo: il negativo di semplice limitazione e quello d'opposizione. E si sostiene che la sostituzione della seconda forma alla prima, con Kant e i post-kantiani, sia stata una considerevole rivoluzione filosofica. Per questo, è ancor più notevole che Bergson, nella sua critica del negativo, denunci sia l'una che l'altra forma: ai suoi occhi esse si implicano e testimoniano la stessa insufficienza. Infatti se prendiamo in considerazione nozioni negative come *disordine* o *non-essere* torniamo a concepirle, partendo dall'essere e dall'ordine, come il limite di una «degradazione» in cui sono comprese analiticamente tutte le cose, oppure in opposizione all'essere e all'ordine, come forze che esercitano il loro potere e che si combinano con il loro opposto per produrre (sinteticamente) ogni cosa. Così, la critica di Bergson è duplice: denuncia, nelle due forme di negativo, la stessa ignoranza delle *differenze di natura* sostituite tanto da «degradazioni» che da opposizioni. Nel progetto di Bergson l'essenziale è pensare le differenze di natura, indipendentemente da ogni forma di negazione: nell'essere ci sono differenze, e tuttavia non c'è nulla di negativo. La negazione implica sempre concetti astratti, troppo generali. Qual è, effettivamente, la radice comune a tutte le forme di negazione? L'abbiamo già visto: non si parte da una differenza di natura tra due ordini, tra due esseri, bensì da un'idea generale dell'ordine o dell'essere, che si possono pensare solo come opposti a un non-essere in generale, un disordine in generale *oppure* come punto di partenza di una degradazione che ci porta al disordine o al non-essere in generale. In tutti i casi si è trascurata la questione delle differenze di natura: «quale» ordine, «quale» essere? E si dimentica pure la differenza di natura fra i due tipi di molteplicità; così ci si fa un'idea generale dell'Uno che si associa al suo opposto, il Molteplice in generale, per ricomporre tutte le cose dal punto di vista della forza contraria del molteplice o della degradazione dell'Uno. È quindi la categoria di molteplicità, con la differenza di natura tra due tipi che essa implica, che ci permette di denunciare la mistificazione del pensiero dell'Uno e del Molteplice. Si vede dunque come tutti gli aspetti critici della filosofia bergsoniana si concentrino su uno stesso tema:

critica al negativo di limitazione, del negativo d'opposizione, delle idee generali.

«Sottoponendo alla stessa analisi il concetto di movimento. .. »¹⁷. In effetti il movimento in quanto esperienza fisica è esso stesso un misto: da una parte lo spazio percorso dal mobile, che dà luogo a una molteplicità numerica divisibile all'infinito, e di cui tutte le parti, reali o possibili, sono attuali e differiscono solo di grado; dall'altra, il movimento puro, che è *alterazione*, molteplicità virtuale qualitativa, come la corsa di Achille che si divide in passi, ma cambiando natura a ogni divisione¹⁸. Bergson scopre che al di sotto dello spostamento locale c'è sempre un trasporto di altra natura. Quello che, visto dal di fuori, appariva come una componente numerica della corsa, vissuto dal di dentro non è che un ostacolo superato.

Ma, quando raddoppiamo l'esperienza psicologica della durata con l'esperienza fisica del movimento, ci troviamo subito di fronte a un problema. Dal punto di vista dell'esperienza psicologica la domanda «le cose esterne durano?» restava del tutto indeterminata. Così Bergson, in *Les données immédiates*, faceva appello per due volte a una ragione «inesprimibile» e «incomprensibile». «Che cosa esiste della durata fuori di noi? Solo il presente, o, se si preferisce, la simultaneità. Le cose esterne cambiano, senza dubbio, ma i loro momenti si succedono solo per una coscienza che li ricordi [...] Quindi non si deve dire che le cose esterne durano, ma piuttosto che in esse c'è una qualche inesprimibile ragione in virtù della quale non potremmo considerarle in momenti successivi della nostra durata senza constatare che sono cambiate». «E' vero che sentiamo che se le cose non durano come noi, in esse ci deve comunque essere un'incomprensibile ragione che fa sì che i fenomeni sembrino succedersi, e non dispiegarsi tutti in una volta»¹⁹.

Eppure già in *Les données immédiates* avevamo una analisi del movimento. Ma il movimento era soprattutto posto come un «fatto di coscienza», che implicava un soggetto consapevole e che si confondeva con la durata come esperienza psicologica. Soltanto nella misura in cui Bergson si accorgerà che il movimento appartiene alle cose come alla coscienza, non confonderà più il movimento con la durata psicologica:

piuttosto ne sposterà il punto d'applicazione, rendendo così necessaria una partecipazione diretta delle cose alla durata stessa. Se esistono qualità tanto nelle cose quanto nella coscienza, se c'è un movimento qualitativo al di fuori di me, allora bisogna che le cose durino a loro modo. Bisogna che la durata psicologica sia solo un caso ben determinato, un'apertura sulla durata ontologica. Bisogna che l'ontologia sia possibile. Fin dall'inizio infatti la durata era definita come molteplicità. Questa molteplicità, grazie al movimento, non si confonderà con l'essere stesso? E dato che essa è dotata di proprietà molto particolari, come potremo dire che vi sono *molte* durate o che ve n'è *una sola*, e cioè come riusciremo a superare l'alternativa ontologica *uno-molti*? Contemporaneamente un altro problema connesso si pone in primo piano. Se le cose durano o, comunque, se nelle cose c'è una durata, la questione dello spazio dovrà essere ripresa su nuove basi. Lo spazio infatti non potrà più essere semplicemente una forma d'esteriorità, una specie di schermo che snatura la durata, un'impurità che intorbidisce ciò che è puro, un relativo che si oppone all'assoluto; dovrà esso stesso essere fondato sulle cose, nei rapporti fra le cose e fra le durate, dovrà lui stesso far parte dell'assoluto e avere una sua «purezza». Questo sarà il duplice sviluppo della filosofia bergsoniana.

Note

1 Su questo punto, cfr. l'ottima analisi di A. ROBINET, *Bergson et les meta-morphoses de la durée*, Seghers, Paris 1965, pp. 28-29.

2 È vero che sin da *Les données immédiates* Bergson indica il problema di a genesi del concetto di *spazio* a partire da una percezione dell'estensione: pp. 64-65; trad. it. pp. 56-57.

3 *DI*, cap. 11 (e cap. ni, p. 107; trad. it. p. 94). Il misto mal analizzato, o confusione delle due molteplicità, definisce la falsa nozione d'intensità.

4 Sulla teoria riemanniana della molteplicità cfr. B.

RIEMANN, *Ceuvres mathématiques* (trad. fr. a cura di L. Laugel, Gauthier-Villars, Paris 1898: «Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie»). Cfr. anche H. WEYL, *Temps, Espace, Matière*. Anche Husserl, sebbene in un senso completamente diverso da quello di Bergson, si ispira alla teoria riemanniana delle molteplicità.

5 *DI*, p. 57; trad. it. p. 49.

6 *MM*, pp. 218-19; trad. it. pp. 194-95.

7 *PM*, p. 1353; trad. it. p. 107.

8 Cfr. *MM*, p. 341; trad. it. p. 301: «Finché si tratta di spazio si può spingere la divisione lontano a piacere; in questo modo non si cambia nulla della natura di ciò che si divide».

9 *DI*, pp. 55-56; trad. it. p. 48.

10 *Ibid.*, p. 57; trad. it. p. 49.

11 *Ibid.*, p. 81; trad. it. pp. 70-71.

12 In effetti l'oggettivo si divide in parti che sono percepite attualmente e non virtualmente (*ibid.*, p. 57; trad. it. p. 49). Ciò implica che invece il soggettivo sia definito per la virtualità delle sue parti. Ritorniamo allora al testo: «Chiamiamo soggettivo ciò che ci sembra esser conosciuto in modo completo e adeguato, e oggettivo ciò che è conosciuto in modo tale che una moltitudine sempre crescente di nuove impressioni potrebbe essere sostituita all'idea che ce ne facciamo attualmente». Prese alla lettera queste definizioni sono strane. In virtù del contesto si avrebbe anche la voglia di invertirle. Infatti non è proprio l'oggettivo (la materia) che, essendo privo di virtualità, è simile al suo «apparire» ed è dunque conosciuto in modo adeguato? E non è forse il soggettivo che si può sempre dividere in parti di un'altra natura contenuta in esso solo virtualmente? Si avrebbe quasi voglia di credere a una falsa impressione. Ma, considerati da un altro punto di vista, i termini impiegati da Bergson sono giustificati. Nel caso della durata soggettiva, le divisioni valgono solo in quanto sono effettuate, cioè attualizzate: «Le parti della nostra durata coincidono con i momenti successivi dell'atto che la divide [...] e se la nostra coscienza può distinguere solo un numero determinato di atti elementari, là dove essa interrompe la divisione si ferma anche la divisibilità» (*MM*, p. 341; trad. it. p. 302). Si può allora affermare che la

divisione, a ogni suo livello, ci dà in modo adeguato la natura indivisibile della cosa. In questo modo, nel caso della materia oggettiva, non è nemmeno necessario che la divisione venga effettuata; sappiamo in anticipo che essa è possibile e che non comporta alcun cambiamento nella natura della cosa. In questo senso allora, l'oggetto contiene solo ciò che conosciamo, ma sempre qualcosa in *più* (*ibid.*, p. 289; trad. it. p. 256); è vero allora che non è conosciuto in modo adeguato.

13 *PM*, p. 1408; trad. it. pp. 164-65.

14 All'interno di contesti molto diversi fra loro, il rimprovero alla dialettica hegeliana di essere un falso movimento, un movimento astratto, incomprendimento del movimento reale, è un tema frequente in Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche.

15 Cfr. Platone, *Filebo*.

16 *PM*, pp. 1409-16; trad. it. pp. 165-73 Questo passo ricorda quello in cui Platone denuncia le semplificazioni della dialettica. Abbiamo già visto che il metodo di divisione bergsoniano era d'ispirazione platonica. La ricerca di un procedimento capace di determinare in ogni caso la « misura », il « quale » o il « quanto » è il punto che accomuna Bergson e Platone. E' vero che Platone pensava che una dialettica raffinata fosse in grado di soddisfare quell'esigenza. Bergson, al contrario, pensa che la dialettica in generale, compresa quella di Platone, valga solo per l'inizio della filosofia (e della storia della filosofia): la dialettica passa a lato del vero metodo della divisione, essa non può che tagliare il reale in base e delle articolazioni integralmente formali o verbali. *Ibid.*, p. 1321; trad. it. p. 73: « Che la filosofia se ne sia inizialmente contentata e che abbia *cominciato con* l'essere dialettica pura, niente di più naturale. Platone e Aristotele, a esempio, adottano il taglio della realtà che trovano già fatto nel linguaggio ».

17 *DI*, p. 74; trad. it. p. 64.

18 Cfr. un passo molto importante de *EC*, pp. 757-58 e 310-11: « Ogni momento è articolato interiormente » ecc.

19 *DI*, p. 148; trad. it. pp. 131-32. Cfr. anche p. 137; trad. it. p. 121.

Capitolo terzo.

La memoria come coesistenza virtuale

La durata è essenzialmente memoria, coscienza, libertà. Ed è coscienza e libertà proprio perché è prima di tutto memoria. Ora Bergson presenta sempre questa identità della memoria con la durata stessa in due modi: «conservazione e accumulazione del passato nel presente», oppure: «sia che il presente racchiuda distintamente l'immagine sempre crescente del passato, sia che attesti piuttosto, con il suo continuo mutare di qualità, il carico sempre più pesante che trascina con sé via via che invecchia». O ancora: «la memoria in queste *due forme*, in quanto ricopre con una coltre di ricordi un fondo di percezione immediata, e in quanto contrae anche una molteplicità di momenti»¹. Infatti il modo in cui la durata si distingue da una serie discontinua d'istanti che si ripeterebbero identici a se stessi deve essere espresso in due maniere: da una parte «il momento successivo contiene sempre, in più del precedente, il ricordo che quest'ultimo ha lasciato di sé»²; dall'altra i due momenti si contraggono o si condensano l'uno nell'altro, in quanto il primo non è ancora scomparso quando l'altro appare. Ci sono quindi due memorie, o due aspetti della memoria indissolubilmente legati, la memoria-ricordo e la memoria-contrazione. (Se infine ci domandiamo quale sia la ragione di questa dualità della durata, la scopriremo sicuramente in un movimento che studieremo in seguito, movimento per il quale il «presente» che dura si divide a ogni «istante» in due direzioni, l'una orientata e dilatata verso il passato, l'altra contratta, e che si contrae verso il futuro).

Ma anche la stessa durata pura è il risultato di una divisione di «diritto». E' vero che la memoria è identica alla durata, che le è coestensiva, ma questa proposizione vale più di diritto che di fatto. Il particolare problema della memoria è

il seguente: come, in base a quale meccanismo la durata diventa memoria di fatto ? Come si attualizza ciò che è di diritto ? Bergson mostrerà anche che la coscienza è, di diritto, coestensiva alla vita; ma come, a quali condizioni la vita diviene di fatto coscienza di sé?³.

Riprendiamo l'analisi del capitolo 1 di *Matière et mémoire*. Siamo portati a distinguere cinque sensi o cinque aspetti della soggettività: 1) *la soggettività-bisogno*, momento della negazione (il bisogno rompe la continuità delle cose, e trattiene dell'oggetto tutto ciò che lo interessa, lasciando passare il resto); 2) *la soggettività-cervello*, momento dello scarto o dell'indeterminazione (il cervello ci dà il modo di «scegliere» all'interno dell'oggetto ciò che corrisponde ai nostri bisogni; introducendo uno scarto fra il movimento ricevuto e il movimento eseguito, diviene scelta fra due modi, perché in se stesso, attraverso le vie nervose, divide l'eccitazione all'infinito, e anche perché, in rapporto alle cellule motrici del midollo, ci lascia la possibilità di scegliere fra più reazioni possibili); 3) *la soggettività-affezione*, momento del dolore (l'affezione è infatti il riscatto del cervello o della percezione cosciente; se non ci fossero delle parti organiche destinate all'immobilità di un ruolo puramente ricettivo, che le abbandona al dolore, la percezione non potrebbe rispecchiare l'azione possibile, né il cervello assicurare lo «scarto»); 4) *la soggettività-ricordo*, primo aspetto della memoria (il ricordo è ciò che viene a riempire lo scarto, ciò che si incarna o si attualizza nell'intervallo cerebrale); 5) *la soggettività-contrazione*, secondo aspetto della memoria (il corpo non è più un istante puntiforme nel tempo né in un punto matematico nello spazio e assicura una contrazione delle eccitazioni subite, da cui nasce la qualità).

Ora, questi cinque aspetti non si organizzano solamente all'interno di un ordine di crescente profondità, ma *si distribuiscono su due linee di fatto molto diverse fra loro*. Il capitolo 1 di *Matière et mémoire* si propone di scomporre un misto (la Rappresentazione) in due direzioni divergenti: materia e memoria, percezione e ricordo, oggettivo e soggettivo - si confrontino le due molteplicità de *Les données*. Dei cinque aspetti della soggettività i primi due partecipano

evidentemente della linea oggettiva: il primo si limita a operare una sottrazione dall'oggetto, il secondo a istituire una zona di indeterminazione. Il caso dell'affezione, terzo senso, è invece più complesso, e senza dubbio dipende dall'incrocio delle due linee. A sua volta, però, la positività dell'affezione non rappresenta ancora una pura soggettività che si opporrebbe all'oggettività pura, ma piuttosto «l'impurità» che viene a confondere quest'ultima⁴. Così, solo il quarto e il quinto senso appartengono alla linea pura della soggettività. Solo i due aspetti della memoria esprimono formalmente la soggettività, mentre le altre accezioni si limitano a preparare o ad assicurare l'inserzione di una linea nell'altra, il loro incrocio.

La domanda: dove si conservano i ricordi ? contiene un falso problema, cioè un misto mal analizzato. Si ritiene che i ricordi debbano conservarsi da qualche parte, e che il cervello sia capace di conservarli. Ma il cervello è invece interamente situato sulla linea dell'oggettività: non può assolutamente differire in natura dagli altri stati della materia; in esso tutto è movimento proprio come nella percezione pura che determina. (Naturalmente, anche il termine *movimento* non deve essere inteso come movimento che dura, ma al contrario come un «taglio istantaneo»)⁵. Il ricordo, invece, fa parte della linea della soggettività. E' del tutto assurdo mescolare le due linee pensando che il cervello sia il serbatoio o il substrato dei ricordi. In più, l'esame della seconda linea sarebbe sufficiente a mostrare che i ricordi si conservano solo «nella» durata. *Il ricordo si conserva, dunque, in se stesso*. «Ci accorgeremmo che l'esperienza interna allo stato puro, nell'offrirci una "sostanza", la cui stessa essenza è di *durare* e di conseguenza di prolungare senza sosta nel presente un passato indistruttibile, ci avrebbe dispensato e anche impedito di cercare il luogo in cui il ricordo è conservato»⁶. Non abbiamo d'altronde alcun interesse a supporre che il passato si conservi al di fuori di se stesso, ad esempio nel cervello; perché ciò potesse avvenire sarebbe necessario che, a sua volta, il cervello avesse il potere di conservare se stesso; sarebbe necessario che noi conferissimo a uno stato della materia, o anche a tutta la materia, questo potere di conservazione rifiutato alla durata⁷.

Siamo così arrivati a uno degli aspetti più profondi e forse

meno compresi del bergsonismo: la teoria della memoria. Tra la materia e la memoria, tra la percezione pura e il ricordo puro, tra il presente e il passato, ci deve essere una differenza di natura, così come tra le due linee precedentemente distinte. Se ci è tanto difficile pensare che il passato sopravviva in sé, ciò è dovuto al fatto che crediamo che il passato non sia più, che abbia smesso di essere. Confondiamo allora l'Essere con l'essere-presente. Tuttavia il presente *non c'è*, esso sarebbe piuttosto puro divenire, sempre fuori di sé. Esso non è, ma agisce.

Il suo elemento proprio non è l'essere, ma l'attivo o l'utile. Il passato invece non agisce più o non è più utile. In ogni caso, non ha smesso di essere. Inutile e inattivo, impassibile, esso *E'*, nel pieno significato della parola: si confonde con l'essere in sé. Non si dirà che esso «era», in quanto è l'in sé dell'essere e la forma in cui l'essere si conserva in sé (in opposizione al presente che è la forma in cui l'essere si consuma e si situa fuori di sé). Al limite, le determinazioni abituali si scambiano: del presente bisognerà dire che già a ogni istante «era», del passato invece che «è», che esso è eternamente, in ogni tempo. E' questa la differenza di natura tra il passato e il presente⁸. Ma, se non si sottolineasse la sua portata extra-psicologica, questo primo aspetto della teoria bergsoniana non avrebbe alcun significato. Ciò che Bergson chiama «ricordo puro» non ha nessuna esistenza psicologica. Perciò viene chiamato *virtuale*, inattivo e inconscio. Tutti questi termini sono pericolosi e soprattutto il termine «inconscio», che dopo Freud ci appare come inseparabile da un'esistenza psicologica singolarmente efficace e attiva. Dovremmo confrontare l'inconscio freudiano con quello bergsoniano, dato che lo propone Bergson stesso⁹. Fin d'ora dobbiamo comunque comprendere che Bergson non usa il termine «inconscio» per designare una realtà psicologica al di fuori della coscienza, ma per designare una realtà non psicologica - l'essere così com'è in sé. A rigore il psicologico è il presente. Solo il presente è «psicologico»; ma il passato è l'ontologia pura, il ricordo puro ha solo un significato ontologico¹⁰.

In un passo molto bello Bergson riassume tutta la sua teoria: quando cerchiamo un ricordo che ci sfugge, «abbiamo coscienza di un atto *sui generis* attraverso il quale ci stacciamo

dal presente per ricollocarci dapprima nel passato in generale, e poi in una certa regione di esso: è un procedere a tentoni, per tentativi, come la messa a fuoco di una macchina fotografica. Ma il nostro ricordo resta ancora allo stato virtuale; noi ci disponiamo semplicemente a riceverlo adottando l'atteggiamento appropriato. A poco a poco esso appare come una nebulosità che potrebbe condensarsi; da virtuale passa allo stato attuale»¹¹. Anche in questo caso deve essere evitata un'interpretazione troppo psicologica del testo. E' vero che Bergson parla di un atto psicologico; ma se quest'atto è *sui generis*, lo è perché esso consiste in un vero e proprio *salto*. Ci si installa *immediatamente* nel passato, si salta nel passato come in un elemento proprio¹². Così come non percepiamo le cose in noi stessi, ma là dove esse sono, cogliamo il passato solo dove esso si trova, in se stesso, e non in noi, nel nostro presente. C'è quindi un «passato in generale» che non è il particolare passato di questo o quel presente, ma che esiste come elemento ontologico, passato eterno e di ogni tempo, condizione per il «passaggio» di ogni presente particolare. Il passato in generale rende possibili tutti i passati. Bergson dice che prima di tutto noi ci ricollochiamo nel passato in generale: in questo modo descrive *il salto nell'ontologia*. Saltiamo realmente nell'essere, nell'essere in sé, nell'essere in sé del passato. Si tratta di uscire dalla psicologia, di una Memoria immemoriale o ontologica. Solo in seguito, dopo il salto, il ricordo prenderà a poco a poco un'esistenza psicologica: «da virtuale passa allo stato attuale». L'abbiamo cercato là dove si trova, nell'Essere impassibile, e a poco a poco gli diamo un'incarnazione, una «psicologizzazione».

Va sottolineato il parallelismo tra questo e altri passi di Bergson. Egli infatti analizza nello stesso modo il linguaggio. Comprendiamo ciò che ci viene detto nello stesso modo in cui troviamo un ricordo. Non ricomponiamo il senso a partire dai suoni che udiamo e dalle immagini associate, ma ci *installiamo immediatamente* nell'elemento del senso, poi in una regione di esso. E un vero salto nell'Essere. Solo in seguito il senso si attualizza nei suoni psicologicamente percepiti, e nelle immagini psicologicamente associate a essi. C'è quasi una trascendenza del senso, e un fondamento ontologico del linguaggio, che sono tanto più importanti, lo vedremo, in un

autore che viene rimproverato per aver fatto una critica troppo sommaria del linguaggio¹³. Bisogna installarsi immediatamente nel passato - con un salto, un balzo. Anche quest'idea di un «salto», quasi kierkegaardiano, può sembrare strana in un filosofo che viene considerato un sostenitore della continuità. Cosa significa questa idea? Bergson insiste nell'affermare che mai si potrà ricomporre il passato con dei presenti, quali essi siano -«l'immagine pura e semplice potrà ricondurmi al passato solo se sarò andato a cercarla effettivamente nel passato»¹⁴. Il passato però ci appare come bloccato fra due presenti, il vecchio presente che è stato, e il presente attuale rispetto al quale è passato. Di qui nascono due false credenze: crediamo che il passato come tale si costituisca solo dopo essere stato presente, ma crediamo anche che, in qualche modo, esso possa essere ricostituito grazie al nuovo presente di cui è adesso il passato. Questa duplice illusione è il centro di tutte le teorie psicologiche e fisiologiche della memoria. Influenzati da essa si suppone che tra il ricordo e la percezione ci sia solo una differenza di grado. Ci collochiamo in un misto mal analizzato: l'immagine come realtà psicologica. È vero che l'immagine trattiene qualcosa di quelle regioni in cui noi siamo andati a cercare il ricordo che essa attualizza o incarna; ma soltanto attraverso un'opera di adattamento alle esigenze del presente il ricordo può attualizzarsi in essa, divenendo così qualcosa di presente. Perciò sostituiamo la differenza di natura tra il presente e il passato, tra la percezione pura e la pura memoria, con delle semplici differenze di grado tra immagini-ricordi e percezioni-immagini.

Siamo troppo abituati a pensare in termini di «presente». Crediamo che, per divenire passato, un presente debba essere già stato sostituito da un altro presente. Tuttavia ci chiediamo: come potrebbe sopraggiungere un nuovo presente se quello precedente non passasse nello stesso tempo in cui è presente? Come potrebbe passare un presente qualunque se non fosse passato *nello stesso tempo* in cui era presente? Se non si fosse costituito sin dall'inizio, contemporaneamente al suo essere presente, il passato non si sarebbe mai formato. Ci troviamo in presenza di una posizione fondamentale del tempo, e anche del più profondo paradosso della memoria: il passato è

«contemporaneo» al presente che esso è *stato*. Così il passato non potrebbe mai divenire ciò che è, non sarebbe mai *questo* passato, se dovesse attendere di non essere più, se contemporaneamente e immediatamente al suo essere non fosse anche «passato in generale». Se esso non si costituisse immediatamente, non potrebbe più essere ricostruito partendo da un presente successivo. Se non coesistesse con il presente di cui è il passato, il passato non potrebbe mai formarsi¹⁵. Passato e presente non designano due momenti successivi, ma due elementi che coesistono, di cui l'uno è il presente, che non smette mai di passare, mentre l'altro è il passato, che non smette mai d'essere e per cui tutti i presenti passano. C'è allora un passato *ptro*, una specie di «passato in generale»: il passato non è il presente, ma, al contrario, è presupposto da quest'ultimo come la condizione pura senza la quale esso non potrebbe passare. In altri termini, ogni presente rinvia a se stesso come passato. Solo la Reminiscenza platonica può essere paragonata a questa tesi. Anche la reminiscenza sostiene un essere puro del passato, un essere in sé del passato, una Memoria ontologica, capace di servire da fondamento allo svolgimento del tempo. Ancora una volta in Bergson si fa profondamente sentire un'ispirazione platonica¹⁶.

L'idea di una contemporaneità di presente e passato comporta un'ultima conseguenza. Il passato non solo coesiste con il presente che è stato; ma poiché si conserva in sé (mentre il presente passa) - è il passato nella sua interezza, integrale, *tutto* il nostro passato che coesiste con ogni presente. La celebre metafora del cono rappresenta proprio questo stato di totale coesistenza, il quale comporta infine che nel passato stesso figurino tutti i tipi di profondità, segnando così tutti i possibili intervalli all'interno di questa coesistenza¹⁷. Il passato AB coesiste con il presente S, ma comprende in sé tutti i tagli A'B', A''B'' ecc., che misurano i gradi di un avvicinamento o allontanamento puramente ideali rispetto a S. Ogni taglio è esso stesso *virtuale*, poiché appartiene all'essere in sé del passato¹⁸. Ogni taglio o livello comprende, non questo o quell'elemento del passato, ma sempre la sua totalità. La comprende semplicemente a un livello più o meno dilatato, più o meno contratto. E' questo dunque il punto esatto in cui la Memoria-contrazione si iscrive nella Memoria-ricordo e in

qualche modo *ne prende il posto*. Di conseguenza la durata bergsoniana è definita infine più dalla coesistenza che dalla successione.

In realtà in *Les données immédiates* la durata è definita dalla successione e dal suo potere di novità, mentre le coesistenze rinviando allo spazio e la ripetizione alla Materia. Ma, più profondamente, la durata è successione solo in un modo del tutto relativo (come accade anche per la sua possibilità di essere divisa). La durata è *si* successione reale, ma solo perché, più profondamente, è *coesistenza virtuale*, coesistenza di tutti i livelli, di tutte le tensioni e gradi di contrazione e distensione. Insieme alla coesistenza bisogna allora reintrodurre la ripetizione nella durata. Ripetizione «psichica», completamente diversa dalla ripetizione «fisica» della materia. Ripetizione di «piani», non una ripetizione di elementi su uno stesso e unico piano. Ripetizione virtuale, non attuale. Su tutti i livelli che esso disegna il nostro passato si gioca, si riprende e *al tempo stesso si ripete*¹⁹. Ritorniamo al «salto» che facciamo quando, cercando un ricordo, ci installiamo immediatamente nel passato. Bergson precisa: ci poniamo «prima nel passato in generale, poi in una regione determinata del passato». Non si tratta di una regione che conterrà questo elemento del passato, o questo ricordo, in opposizione a un'altra, che conterrà altri elementi o ricordi. Ma di livelli distinti, ciascuno dei quali comprende tutto il nostro passato in uno stato più o meno contratto. E' questo il motivo per cui ci sono due regioni dell'Essere stesso, due regioni ontologiche del passato «in generale», che coesistono e che «si ripetono» le une nelle altre.

Vedremo come questa dottrina ripropone tutti i problemi del bergsonismo. Per ora è sufficiente riassumere le quattro grandi proposizioni che danno luogo a altrettanti paradossi: 1) ci poniamo immediatamente, con un salto, nell'elemento ontologico del passato (paradosso del salto); 2) c'è una differenza di natura tra presente e passato (paradosso dell'Essere); 3) il passato non succede al presente che esso è stato, ma gli coesiste (paradosso della contemporaneità); 4) ciò che coesiste con ogni presente, è tutto il passato, integralmente, a livelli diversi di contrazione e distensione (paradosso della ripetizione psichica). Questi paradossi si concatenano; ciascuno di essi esige gli altri. Inversamente,

anche le proposizioni che essi denunciano, formano un insieme che è l'insieme che caratterizza tutte le teorie comuni sulla memoria. Una sola e medesima illusione riguardante l'essenza del Tempo, uno stesso misto mal analizzato, che ci fa infatti credere che possiamo ricomporre il passato con il presente; che passiamo gradualmente dall'uno all'altro; che l'uno e l'altro si distinguono secondo il prima e il poi; e che il lavoro dello spirito sia caratterizzato da un'aggiunta di elementi (anziché da cambiamenti di livello, veri e propri salti, modificazioni di sistemi)²⁰.

Ora, il nostro problema è il seguente: come potrà il ricordo puro acquisire un'esistenza psicologica? come si attualizzerà questo puro virtuale? Dal presente, in base alle sue esigenze e bisogni, parte un appello. Di conseguenza facciamo il «salto»; ci installiamo così non solo nel passato in generale, ma in una regione determinata, cioè a quel particolare livello che, per una specie di Reminiscenza, pensiamo corrisponda ai nostri attuali bisogni. Infatti, ogni livello comprende la totalità del nostro passato, ma a uno stato più o meno contratto. Bergson aggiunge che ci sono anche dei ricordi dominanti, specie di *punti notevoli*, che variano da un livello all'altro²¹. Una parola inglese viene pronunciata in mia presenza: rispetto alla situazione, il chiedersi a quale lingua in generale appartenga la parola, non è la stessa cosa che chiedere chi mi ha già detto questa o una simile parola. A seconda del caso, non salto nella stessa regione del passato, non mi installo allo stesso livello, e non solleciono gli stessi ricordi dominanti. Può accadere che io non ci riesca, che cercando un ricordo io mi collochi a un livello troppo contratto, troppo stretto o al contrario troppo largo e dilatato. Allora dovrò ricominciare dall'inizio per trovare il salto giusto. Insistiamo ancora sul fatto che questa analisi, che sembra possedere una notevole sottigliezza psicologica, ha in realtà un significato del tutto diverso. Verte infatti sulla nostra affinità con l'essere, sul nostro rapporto con l'Essere, e sulla varietà di questo rapporto. La coscienza psicologica non è ancora nata. Sta nascendo, trova qui le sue condizioni ontologiche.

Il compito di un commentatore che si trovi di fronte a passi estremamente difficili, è quello di moltiplicare le distinzioni, anche e soprattutto quando essi non le stabiliscono

formalmente ma si limitano a suggerirle. Così, per prima cosa, non dobbiamo assolutamente confondere l'appello al ricordo con il «richiamo dell'immagine» (o evocazione). L'appello al ricordo è quel balzo con il quale mi installo nel virtuale, nel passato, in una certa regione di esso, a un livello determinato di contrazione. Crediamo che questo appello esprima la dimensione propriamente ontologica dell'uomo, o piuttosto della memoria. «Ma il nostro ricordo resta ancora allo stato virtuale»²². Al contrario, quando parliamo dell'evocazione, o di richiamo dell'immagine, si tratta di una cosa molto diversa: solo quando ci siamo collocati al livello in cui giacciono i ricordi, solo allora quest'ultimi tendono ad attualizzarsi. E' proprio perché il presente li richiama che essi perdono l'inefficacia e la impassibilità che li caratterizza come ricordi puri; divengono immagini-ricordo che possono essere «richiamate». Si attualizzano o si incarnano. Un'attualizzazione che si presenta in tutti gli aspetti, stadi e gradi distinti²³. Attraverso i quali però è essa (ed essa sola) che costituisce la coscienza psicologica. E comunque si vede bene quale sia la rivoluzione bergsoniana: noi non andiamo dal presente al passato, dalla percezione al ricordo, ma dal passato al presente, dal ricordo alla percezione.

«La memoria tutta intera risponde all'appello di uno stato presente con due movimenti simultanei, uno di *traslazione*, mediante il quale si porta nella sua totalità incontro all'esperienza *contraendosi* così, più o meno, e senza dividersi, in vista dell'azione, l'altro di *rotazione* su se stessa, mediante il quale *si orienta* verso la situazione del momento per presentarle l'aspetto più utile»²⁴. Questi sono già due aspetti dell'attualizzazione: la contrazione-traslazione, e l'orientamento-rotazione. Ora, il nostro quesito è il seguente: questa contrazione-traslazione può confondersi con la contrazione variabile delle regioni e dei livelli del passato di cui parlavamo prima? Il contesto sembra invitarci a farlo, in quanto Bergson, a proposito dei tagli del cono, cioè dei livelli del passato, invoca costantemente la contrazione-traslazione²⁵. Abbiamo comunque tutti i motivi per credere che esiste evidentemente un rapporto tra le due contrazioni, ma che esse non si confondono assolutamente. Quando Bergson parla di livelli o di regioni del passato, questi livelli non sono meno

virtuali del passato in generale; e anzi, ciascuno di essi comprende tutto il passato, ma in uno stato più o meno contratto, intorno a certi ricordi dominanti e variabili. La minore o maggiore contrazione esprime quindi la differenza tra un livello e l'altro. Quando invece Bergson parla di traslazione si tratta di un movimento necessario nell'attualizzazione di un ricordo preso a un livello determinato. Qui la contrazione non esprime più la differenza ontologica fra due livelli virtuali, ma il movimento attraverso il quale un ricordo si attualizza (psicologicamente) insieme al livello che gli è proprio²⁶.

Sarebbe infatti un controsenso credere che per attualizzarsi un ricordo debba passare attraverso livelli sempre più contratti in modo d'avvicinarsi al presente inteso come punto di massima contrazione, o vertice del cono. Questa sarebbe per molte ragioni un'interpretazione insostenibile. Nella metafora del cono anche un livello molto contratto, vicinissimo al vertice, presenta ancora, in quanto non è attualizzato, una vera differenza di natura con il vertice, cioè con il presente. E soprattutto, per attualizzare un ricordo, non dobbiamo cambiare livello; se lo dovessimo fare, l'operazione della memoria sarebbe impossibile. Ogni ricordo possiede infatti un proprio livello; è troppo smembrato e sparpagliato nelle regioni più larghe, troppo rinserrato e confuso in quelle più strette. Se per attualizzarsi, ogni ricordo dovesse passare da un livello all'altro, perderebbe la sua individualità. Ecco perché il movimento di traslazione è quello attraverso il quale il ricordo si attualizza insieme al suo livello: c'è una contrazione perché il ricordo, divenendo immagine, entra in «coalescenza» con il presente. Passa quindi attraverso dei «piani di coscienza» che l'effettuano. Ma non attraverso livelli intermedi (che, al contrario, gli impedirebbero di effettuarsi). Di qui la necessità di non confondere i *piani di coscienza* attraverso i quali il ricordo si attualizza con *le regioni, i tagli o i livelli di passato*, in base ai quali varia lo stato sempre virtuale del ricordo. Di qui la necessità di distinguere la contrazione ontologica, intensiva, in cui coesistono virtualmente tutti i livelli, contratti o distesi dalla contrazione psicologica, traslativa, attraverso la quale ciascun ricordo al suo livello (per quanto disteso sia) deve passare per attualizzarsi e divenire immagine.

Ma Bergson afferma che c'è anche la rotazione. Il ricordo,

nel suo processo di attualizzazione, non si limita a operare la traslazione che l'unisce al presente, ma opera anche una rotazione su se stesso, in modo da presentare in quest'unione il suo «lato utile». Bergson non precisa la natura di questa rotazione. Dobbiamo allora fare delle ipotesi partendo da altri testi. All'interno del movimento di traslazione si attualizza, contemporaneamente a questo particolare ricordo, un intero livello di passato. Quest'ultimo si trova quindi contratto in una rappresentazione indivisa che non è più un ricordo puro, ma che, propriamente parlando, non è ancora un'immagine. Perciò Bergson precisa che, da questo punto di vista, non c'è ancora divisione²⁷. Il ricordo possiede certamente una sua individualità. Ma come ne prendiamo coscienza ? come facciamo a distinguerlo nella regione che si attualizza con esso ? Partiamo da questa rappresentazione indivisa (che Bergson chiamerà «schema dinamico»), in cui tutti i ricordi in via d'attualizzazione si trovano in un rapporto di reciproca penetrazione per svilupparla, poi, in immagini distinte, esterne le une alle altre, corrispondenti a un ricordo determinato²⁸. Anche in questo caso Bergson parla di una «successione di piani di coscienza». Il movimento però non è più quello di una contrazione indivisa, ma, al contrario, quello di una divisione, di uno sviluppo, di un'espansione. Si può dire che il ricordo è attualizzato solo quando è divenuto immagine. In questo momento infatti non entra solo in «coalescenza», ma in una specie di *circuito* con il presente, immagine-ricordo che rinvia all'immagine-percezione e viceversa²⁹. Di qui la precedente metafora della «rotazione», che prepara questa messa in circuito.

Ecco dunque due movimenti dell'attualizzazione, uno di contrazione e un altro di espansione, che corrispondono rispettivamente ai molteplici livelli del cono distesi e contratti. Che succede allora quando una persona si limita a sognare ? Poiché il sogno è simile a una situazione presente la cui unica esigenza è il riposo e il cui unico interesse è il «disinteresse», è come se la contrazione venisse a mancare, come se il rapporto del ricordo con il presente, rapporto estremamente allentato, riproducesse il livello più disteso del passato stesso. E che cosa accadrà, invece, in un automa? Tutto si svolgerà come se la dispersione fosse divenuta impossibile, come se le immagini

non fossero più distinguibili, come se potesse sussistere solo il livello più contratto del passato³⁰. C'è allora una analogia molto stretta fra i diversi livelli del cono e gli aspetti di attualizzazione di ogni livello. *E' inevitabile che questi ultimi ricoprano i primi* (di qui l'ambiguità precedentemente segnalata). Nonostante ciò non dobbiamo confonderli: il primo tema riguarda infatti le variazioni virtuali del ricordo in sé, mentre l'altro il ricordo per noi, l'attualizzazione del ricordo in immagine-ricordo.

Qual è il quadro comune al ricordo in via d'attualizzazione (il ricordo che diviene immagine) e l'immagine-percezione? Questo quadro comune è il movimento. Così gli ultimi momenti dell'attualizzazione devono essere trovati all'interno del rapporto dell'immagine con il movimento, nel modo in cui l'immagine si prolunga in movimento: «per attualizzarsi, i ricordi hanno bisogno di un coadiuvante motorio»³¹. Anche quest'ultimo è duplice. Naturalmente la percezione si prolunga subito in movimento; una tendenza motrice, uno *schema motore* che scompongono ciò che è percepito, in funzione dell'utilità³². Questo rapporto percezione-movimento basterebbe, da solo, a definire un riconoscimento puramente automatico, senza intervento di ricordi (o, se si preferisce, una memoria istantanea, interamente situata all'interno di meccanismi motori). Comunque, i ricordi intervengono realmente. Infatti, nella misura in cui delle immagini-ricordo assomigliano alla percezione attuale, esse dovranno necessariamente prolungarsi nei movimenti che corrispondono alla percezione, e, di conseguenza, farsi «adottare» da quest'ultima³³.

Supponiamo ora che ci sia una confusione di questa articolazione percezione-movimento, un disturbo *meccanico* dello schema motore: il riconoscimento diviene impossibile (e questo nonostante permanga un altro tipo di riconoscimento, come nel caso dei malati che descrivono molto bene l'oggetto che è stato loro nominato, non sapendo però «servirsene»; o, ancora, che ripetono correttamente ciò che a loro si dice, ma che non sanno più parlare spontaneamente). Il malato non si orienta più, non sa più disegnare, cioè scomporre un oggetto in base alle sue tendenze motrici; la sua percezione provoca solo dei movimenti diffusi. I ricordi però sono ancora presenti. Anzi

continuano a essere evocati, a incarnarsi in immagini distinte, cioè a subire la traslazione e la rotazione che caratterizzano i primi momenti dell'attualizzazione. Manca dunque l'ultimo momento, l'ultima *fase*, quella dell'azione. Quando i movimenti che accompagnano la percezione non sono più organizzati, l'immagine-ricordo resta inutilizzabile, inefficace come un ricordo puro, e non può essere prolungata in azione. Ecco il primo fatto importante: i ricordi sopravvivono anche nei casi di cecità o sordità psichica o verbale³⁴.

Passiamo ora al secondo tipo di rapporto percezione-movimento che definisce le condizioni di un riconoscimento attenzionale. Non si tratta più, in questo caso, di movimenti che «prolungano la nostra percezione per ricavarne effetti utili», e che, in funzione dei nostri bisogni, scompongono l'oggetto, ma di movimenti che rinunciano all'effetto, che ci *riportano* all'oggetto per restituirne i dettagli, per ridargli la sua interezza. Le immagini-ricordo, analoghe alla percezione presente, assumono allora un ruolo «preponderante e non più accessorio», regolare e non più accidentale³⁵. Supponiamo che questo secondo tipo di movimento sia perturbato (*disturbo dinamico*, e non più meccanico, delle funzioni sensorio-motrici)³⁶. In questo caso, il riconoscimento automatico può ancora verificarsi, ma sembra che sia proprio il ricordo a scomparire. La concezione tradizionale dell'afasia come scomparsa dei ricordi immagazzinati nel cervello si basa proprio su questi casi, che sono i più frequenti. Il problema di Bergson è allora quello di determinare ciò che realmente scompare.

La prima ipotesi è che sia scomparso il ricordo puro. Ma poiché il ricordo puro non è di natura psicologica, ed è inestinguibile, evidentemente non è lui a sparire. Si può allora pensare che sia venuta meno la capacità d'evocare il ricordo, cioè la capacità di attualizzarlo in un'immagine-ricordo. A volte Bergson si esprime proprio in questo modo⁵⁷. Il problema è comunque molto più complicato. Infatti, i primi due aspetti dell'attualizzazione (traslazione e rotazione) dipendono da un'attitudine psichica; mentre gli ultimi due (i due tipi di movimento) dipendono dalla motricità sensoria e dall'attitudine del corpo. Per quanto siano solidali e complementari, le due dimensioni non si possono annullare

reciprocamente. Quando vengono colpiti solo i movimenti del riconoscimento automatico (disturbi meccanici della motricità sensoria), il ricordo mantiene comunque integralmente la sua attualizzazione psichica; conserva il suo «aspetto normale», ma, essendo divenuto impossibile lo stadio corporeo della sua attualizzazione, non può più prolungarsi in movimento. Quando invece vengono colpiti i movimenti del riconoscimento attenzionale (disturbi dinamici della funzione senso-motrice), l'attualizzazione psichica è senza dubbio molto più compromessa di quanto lo sia nel caso precedente - qui infatti l'attitudine corporea è condizione reale dell'attitudine mentale. Tuttavia, per Bergson, nessun ricordo è ancora «distolto». C'è solamente una «rottura dell'equilibrio»³⁸. E' forse necessario comprendere che i due aspetti psichici dell'attualizzazione persistono, ma come se fossero dissociati, e ciò per la mancanza di un'attitudine corporea in cui potrebbero inserirsi e combinarsi. Ci sarebbe allora la traslazione, la contrazione senza però il movimento complementare della rotazione, anche se non avremo più nessuna distinta immagine-ricordo (o, almeno, sembrerebbe scomparsa tutta una categoria di immagini-ricordo). Oppure, al contrario, ci sarebbe la rotazione, si formerebbero immagini distinte ma staccate dalla memoria e non più solidali con le altre. In entrambi i casi, non basta dire che, secondo Bergson, il ricordo puro si conserva sempre; bisogna aggiungere infatti che la malattia non abolisce mai l'immagine-ricordo in quanto tale, ma compromette solo questo o quell'aspetto dell'attualizzazione.

Ecco dunque quattro aspetti dell'attualizzazione: traslazione e rotazione, che formano i movimenti propriamente psichici, il movimento dinamico, attitudine del corpo necessaria al buon equilibrio delle due precedenti determinazioni, e infine, il movimento meccanico, lo schema motore che rappresenta l'ultimo stadio dell'attualizzazione. Si tratta sempre di adattare il passato al presente, di utilizzare il passato in funzione del presente - di ciò che Bergson chiama «l'attenzione alla vita». Così, il primo momento assicura un punto di incontro tra passato e presente: letteralmente il passato si porta verso il presente per trovare un punto di contatto (o di contrazione) con esso. Il secondo, assicura una trasposizione, una

traduzione, un'espansione del passato nel presente: le immagini-ricordo riproducono all'interno del presente le distinzioni del passato, almeno quelle utili. Il terzo momento, l'attitudine dinamica del corpo, correggendoli l'uno con l'altro e portandoli a compimento, assicura l'armonia dei due precedenti. Il quarto, il movimento dinamico del corpo, assicura la specifica utilità dell'insieme e il suo rendimento nel presente. Ma se non aggiungessimo una condizione che vale per tutti e quattro, non avremmo nessuna utilità e nessun rendimento. Il ricordo puro, l'abbiamo visto, è contemporaneo al presente che esso è *stato*. Il ricordo in via d'attualizzarsi allora tende a farlo in un'immagine essa stessa contemporanea a questo presente. E' però evidente che una immagine-ricordo di questo tipo, un tale «ricordo del presente» sarebbe completamente inutile, poiché si limiterebbe a raddoppiare l'immagine-percezione. E' necessario che il ricordo si incarni in funzione di un nuovo presente rispetto al quale esso è ora passato, e non in funzione del suo proprio presente (di cui è contemporaneo). Questa condizione si realizza normalmente grazie alla natura stessa del presente, che non cessa di passare, di andare avanti e di scavare uno scarto. Ecco allora il quinto aspetto dell'attualizzazione: una specie di spostamento attraverso il quale il passato si incarna solo in funzione di un presente diverso da quello che è stato (il disturbo corrispondente a quest'ultimo aspetto sarà la *paramnesia*, in cui si attualizzerà il «ricordo del presente» in quanto tale)³⁹.

Viene così a definirsi un inconscio psicologico, distinto dall'inconscio ontologico. Quest'ultimo corrisponde al ricordo puro, virtuale, inattivo, *in sé*. L'inconscio psicologico rappresenta invece il movimento del ricordo in via d'attualizzazione: allora, come i possibili leibniziani, i ricordi tendono a incarnarsi, premono per essere accolti - anche se è necessaria una rimozione generata dal presente, dall'«attenzione alla vita», per respingere i ricordi inutili e pericolosi⁴⁰. Le descrizioni di questi due inconsci distinti non sono contraddittorie. Anzi, tutta *Matière et mémoire* si gioca proprio tra l'una e l'altra, determinando conseguenze che dobbiamo ancora analizzare.

Note

¹ *ES*, p. 818; trad. it. p. 8; *PM*, p. 1411; trad. it. p. 168; *MM*, p. 184; trad. it. p. 164. I corsivi sono nostri. Non si devono confondere queste due forme della memoria con quelle di cui Bergson parla all'inizio del cap. II di *MM* (p. 225; trad. it. pp. 200-1); non si tratta affatto dello stesso principio di distinzione. Cfr., qui, p. 58, nota 34.

² *PM*, p. 1398; trad. it. p. 154.

³ Cfr. *ES*, p. 820; trad. it. p. 10.

⁴ *MM*, p. 206; trad. it. p. 184.

⁵ *Ibid.*, p. 223; trad. it. p. 199.

⁶ *PM*, p. 1315; trad. it. p. 66.

⁷ *MM*, p. 290; trad. it. p. 257.

⁸ Tuttavia, in un'altra occasione, Bergson affermava che non c'era che una differenza di grado tra l'essere e l'essere utile: in effetti la percezione si distingue dal suo oggetto solo perché si limita a conservare di esso ciò che ci è utile (*ibid.*, cap. I); c'è di più nell'oggetto che nella percezione, ma non c'è nulla che sia di un'altra natura. Ma in questo caso l'essere è solamente quello della materia o dell'oggetto percepito, quindi un *essere presente*, che deve essere distinto dallo *utile* solo per grado.

⁹ *PM*, p. 1316; trad. it. p. 67.

¹⁰ Quest'aspetto è analizzato profondamente da M. HYPPOLITE, che denuncia le interpretazioni «psicologistiche» di *Matière et mémoire*. cfr. *Du bergsonisme à l'existentialisme*, in «Mercure de France», luglio 1949; cfr. anche io., *Aspects divers de la mémoire chez Bergson*, in «Revue internationale de philosophie», ottobre 1949.

¹¹ *MM*, pp. 276-77; trad. it. p. 245.

¹² L'espressione «immediatamente» («d'emblée») è frequente nei capitoli 2 e 3 di *Matière et mémoire*.

¹³ *Ibid.*, p. 261; trad. it. p. 231: «L'ascoltatore si pone immediatamente in mezzo alle idee corrispondenti».

¹⁴ *Ibid.*, p. 278; trad. it. p. 246.

¹⁵ Cfr. *ES*, pp. 913-14; trad. it. pp. 102-4: «Sosterremo che la formazione del ricordo non è mai posteriore a quella della

percezione, ma contemporanea ad essa [...] Infatti, supponiamo che il ricordo non si crei nel corso della percezione stessa: ci si deve allora chiedere in quale momento nascerà [...] Più ci si riflette e meno si comprende come il ricordo possa nascere affatto, se on si crea nel corso della stessa percezione».

¹⁶ É anche il punto al quale si arriverebbe mettendo a confronto Bergson e Proust. La loro concezione del tempo è estremamente diversa; ma entrambi ammettono una sorta di passato puro, un essere in sé del passato. E' vero che, secondo Proust, questo essere in sé del passato può essere vissuto, provato per una coincidenza di due istanti del tempo. Ma, per Bergson, il ricordo o il passato puro non rientrano nel campo del vissuto: anche nel caso della *paramnesia* noi viviamo solo un'immagine-ricordo.

¹⁷ La metafora del cono è per la prima volta introdotta in *MM*, p. 293; trad. it. p. 260; le sezioni del cono appaiono *ibid.*, p. 302; trad. it. p. 268.

¹⁸ *Ibid.*, p. 371; trad. it. p. 328.

¹⁹ Su questa *ripetizione metafisica*, *ibid* pp. 250 e 302, trad. it. pp. 221-22 e 267-68.

²⁰ *Ibid.*, pp. 249-50; trad. it. pp. 220-22. Bergson mostra molto bene come sia necessario che noi crediamo che il passato *succeda* al presente, poiché stabiliamo tra i due solo una *differenza di grado*: cfr. *ES*, p. 914; trad. it. p. 104 («poiché la percezione viene definita come uno stato forte ed il ricordo come uno stato debole, ed il ricordo di una percezione non può, quindi, essere altro che questa percezione indebolita, ci sembra che la memoria abbia dovuto attendere, per registrare una percezione nell'inconscio, che la percezione si fosse assopita in ricordo. Per questo motivo crediamo che il ricordo di una percezione non possa crearsi con questa percezione, né svilupparsi contemporaneamente ad essa»).

²¹ *MM*, pp. 309-10; trad. it. pp. 274-75.

²² *Ibid.*, p. 277; trad. it. p. 245.

²³ *Ibid.*, pp. 274-75; trad. it. pp. 242-43

²⁴ *Ibid.*, pp. 307-8; trad. it. p. 273 (il corsivo è nostro).

²⁵ Si veda anche il passo appena citato.

²⁶ Effettivamente il livello, come il ricordo che sostiene, deve essere attualizzato. *Ibid.*, p. 371; trad. it. p. 328: «Questi piani, d'altronde, non sono dati come cose già costituite,

sovrapposte le une alle altre. Esistono piuttosto virtualmente, di quell'esistenza propria alle cose dello spirito. Muovendosi in ogni momento lungo l'intervallo che separa tali piani, l'intelligenza li ritrova, o meglio, li crea di nuovo incessantemente».

27 *Ibid.*, p. 308; trad. it. p. 274 («senza dividersi»),

28 *ES*, pp. 936-38; trad. it. pp. 126-28. Di qui la metafora della piramide per raffigurare lo schema dinamico: «Si ridiscenderà dal vertice della piramide verso il basso». Chiaramente qui la piramide è molto diversa dal cono e designa un movimento di tutt'altro genere, diversamente orientato. Tuttavia, in un altro passo (*ibid.*, p. 886; trad. it. p. 76), Bergson usa la piramide come sinonimo del cono come spiega l'ambiguità segnalata sopra, p. 53, nota 25.

29 *MM*, pp. 249-50; trad. it. pp. 221-22.

30 Su questi due estremi, *ibid.*, p. 294; trad. it. pp. 260-61.

31 *Ibid.*, p. 265; trad. it. p. 234. Cfr. anche p. 245; trad. it. p. 217: «L'ultima fase della realizzazione del ricordo [...] la fase dell'azione».

32 *Ibid.*, pp. 238-40, 243-44, 255-56; trad. it. pp. 211-13, 215-16, 226-27. Soprattutto non bisogna confondere lo *schema motore* con lo *schema dinamico*: entrambi intervengono nell'attualizzazione, ma in fasi completamente diverse, l'uno è meramente sensorio-motore, l'altro, psicologico e mnemonico.

33 *Ibid.*, p. 241; trad. it. p. 214.

34 *Ibid.*, pp. 252-53; trad. it. pp. 224-25.

35 *Ibid.*, p. 244; trad. it. p. 216. Ci sono quindi due forme di riconoscimento, una automatica, l'altra attenzionale, cui corrispondono due forme di memoria, la prima motrice e «quasi istantanea», la seconda rappresentativa che possiede una durata. Non si deve soprattutto confondere questa distinzione, dal punto di vista dell'attualizzazione del ricordo, con la distinzione del tutto diversa, dal punto di vista della Memoria in sé (memoria-ricordo e memoria contrazione).

36 Su questi due tipi di disturbo, tre passi fondamentali: *ibid.*, pp. 245, 253, 314; trad. it. pp. 217, 224, 278 (è in quest'ultimo passo che Bergson distingue i disturbi meccanici e dinamici).

37 *Ibid.*, p. 253; trad. it. p. 225 («è impedita l'evocazione stessa dei ricordi»); cfr. anche p. 245; trad. it. p. 217.

38 *Ibid.*, p. 314; trad. it. p. 278.

39 *ES*, pp. 925-28; trad. it. pp. 114-18.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 896; trad. it. p. 85.

Capitolo quarto.

Una o molte durate ?

Il metodo bergsoniano presentava due principali aspetti, l'uno dualista, l'altro monista: dapprima, bisognava seguire le linee divergenti o le differenze di natura al di là della «curva dell'esperienza»; in seguito, spingendosi oltre, bisognava ritrovare i punti di convergenza di queste linee, rendendo così legittimo un nuovo monismo¹. Questo programma viene effettivamente realizzato in *Matière et mémoire*. Dapprima cogliamo infatti la differenza di natura fra le due linee dell'oggetto e del soggetto: tra la percezione e il ricordo, la materia e la memoria, il presente e il passato. Ma che cosa accade successivamente ? La cosa certa è che, quando il ricordo si attualizza, la sua differenza di natura con la percezione tende a cancellarsi: tra le immagini-ricordo e le percezioni-immagine ci sono soltanto e non ci possono che essere differenze di grado². Perciò, in mancanza del metodo dell'intuizione, si rimane inevitabilmente prigionieri di un misto psicologico mal analizzato nel quale le originarie differenze di natura non possono più essere distinte.

È chiaro però che a questo stadio noi non disponiamo ancora di un punto veramente unitario con cui rendere conto del misto, *dell'altra parte* della curva dell'esperienza, senza confondersi con esso. Bergson infatti non si limita a dire che vi è qualcosa di più che una differenza di grado tra l'immagine-ricordo e la percezione-immagine. Avanza anche una proposizione ontologica molto più importante: *se il passato coesiste con il suo proprio presente, e se coesiste con sé a diversi livelli di contrazione, dobbiamo allora riconoscere che lo stesso presente non è altro che il livello più contratto del passato*. Allora, tra il presente puro e il puro passato, tra la percezione pura e il puro ricordo in quanto tali, tra la materia pura e la pura

memoria, non ci sono che differenze di distensione e contrazione; essi ritrovano così un'unità ontologica. Al fondo della memoria-ricordo abbiamo scoperto l'esistenza di una più profonda memoria-contrazione: fondiamo così la possibilità di un nuovo *monismo*. A ogni istante la nostra percezione contrae «una moltitudine incalcolabile di elementi ricordati», il nostro presente contrae infinitamente, a ogni istante, il nostro passato: «i due termini che dapprima avevamo separato si saldano ora intimamente insieme»³. Che cos'è infatti una sensazione? E l'operazione che contrae triloni di vibrazioni su di una superficie ricettiva. Ne risulta la qualità, cioè nient'altro che la quantità contratta. La nozione di contrazione (o di tensione) ci permette allora di superare il dualismo quantità omogenea-qualità eterogenea, e di passare dall'una all'altra con un movimento continuo. Ma inversamente, se il nostro presente, attraverso il quale noi ci inseriamo nella materia, non è che il grado più contratto del nostro passato, allora la materia stessa sarà simile a un passato infinitamente dilatato disteso (al punto che il momento precedente scompare quando appare quello seguente). Allora, l'idea di dimensione - o di estensione - supera il dualismo tra inesteso e esteso, permettendoci così di passare dall'uno all'altro. Poiché la stessa percezione è estesa, la sensazione sarà estensiva nella misura in cui ciò che essa contrae fa parte proprio dell'estensione e della distensione (ci mette a disposizione dello spazio «nella identica proporzione» con cui disponiamo del tempo)⁴.

Di qui l'importanza di *Matière et mémoire*: il movimento viene attribuito alle cose stesse di modo che le cose materiali vengono a far parte direttamente della durata, costituendone un caso limite. *Les données immédiates* sono state superate: il movimento è sia interno che esterno all'io; e l'io stesso a sua volta non è che uno dei casi di durata⁵. Nascono così molti nuovi problemi. Dobbiamo distinguerne due principali.

1. Non c'è forse contraddizione fra i due momenti del metodo, fra il dualismo delle differenze di natura e il monismo della contrazione-distensione? In nome del primo infatti abbiamo denunciato le filosofie che si fermano alle differenze di *grado*, d'*intensità*. Anzi, venivano rifiutate proprio le false nozioni di grado e di intensità così come quelle di contrario e

di negazione, fonte di tutti i falsi problemi. Bergson non sta forse ricostruendo tutto ciò che aveva abbattuto? Tra distensione e contrazione che differenza ci può essere, se non quella di grado e d'intensità? Il presente è il grado più contratto del passato, la materia, il grado più disteso del presente (*mens momentanea*)⁶. E, se vogliamo correggere ciò che vi è qui di troppo «graduale», dobbiamo reintrodurre nella durata tutti i contrari e le opposizioni che Bergson aveva denunciato come concezioni astratte e inadeguate. Ci libereremo dalla concezione della materia come degradazione della durata, ma solo per cadere in quella di una materia considerata come «inversione» della durata⁷. Bergson voleva mostrare che la Differenza, come differenza di natura, può e deve essere intesa indipendentemente dal *negativo* (negativo sia di degradazione che d'opposizione): che ne è ora di questo progetto? Nel cuore del sistema sembra essersi installata la peggior contraddizione. I gradi, l'intensità, l'opposizione, tutto viene reintrodotta.

2. Anche ritenendo risolto questo problema, possiamo ancora parlare di un monismo ritrovato? In un certo senso sì nella misura in cui tutto è durata. Ma così, cadiamo piuttosto in un pluralismo quantitativo, dato che la durata si dissolve in tutte le differenze di grado, di intensità, di distensione e contrazione che la costituiscono. E allora importante domandarsi: vi è una o vi sono molte durate, e in che senso? Il dualismo è stato realmente superato, o l'abbiamo complicato in un pluralismo? Da questa domanda dobbiamo partire.

Su questo punto i testi di Bergson sembrano molto diversi. *Matière et mémoire* è l'opera che con maggior decisione sostiene una radicale pluralità delle durate: l'universo è tutto costituito da modificazioni, perturbazioni, cambiamenti di tensione e d'energia. Bergson, senza alcun dubbio, parla di una pluralità di *ritmi* nella durata; ma nel contesto, a proposito delle durate più o meno lente o rapide, precisa che ciascuna di esse è un assoluto, e che ogni ritmo è esso stesso una durata⁸. In un testo molto importante del 1903, sottolinea il progresso dopo *Les données immédiates*: la durata psicologica, la nostra durata è solo un caso tra un'infinità di altri, «una certa *tensione* ben determinata, la cui determinazione stessa appare come una

scelta tra infinite durate possibili»⁹. Così, conformemente a *Matière et mémoire*, la psicologia è solo un'apertura sull'ontologia, un trampolino per un'«installazione» nell'Essere. Non appena installati però ci accorgiamo che l'Essere è molteplice, e che la nostra durata è plurale, e situata tra durate più diffuse e durate più tese e intense: «Si colgono allora tantissime durate, tutte molto diverse le une dalle altre». L'idea di una coesistenza virtuale di tutti i livelli del passato e di tutti i livelli di tensione viene allora estesa all'universo intero: l'idea non comprende più solo il mio rapporto con l'essere ma il rapporto di tutte le cose con l'essere. Tutto si svolge come se l'universo fosse una Memoria straordinaria. E Bergson si compiace della potenza del metodo dell'intuizione: esso solo ci «permette di superare l'idealismo e il realismo a un tempo, di affermare l'esistenza di oggetti *inferiori e superiori a noi*, sebbene in un certo senso a noi interiori, di farli *coesistere* insieme senza difficoltà». Questa estensione della coesistenza virtuale a un'infinità di durate specifiche, appare chiaramente in *L'évolution créatrice*, dove la vita stessa è paragonata a una memoria e dove i generi e le specie corrispondono a dei gradi coesistenti di questa memoria vitale¹⁰. È una visione ontologica che sembra implicare un pluralismo generalizzato.

Ma proprio in *L'évolution créatrice* viene sottolineata con insistenza un'importante restrizione: le cose durano non tanto in se stesse o in assoluto, ma in rapporto al Tutto dell'universo al quale partecipano nella misura in cui le loro distinzioni sono artificiali. Così, dobbiamo aspettare che il pezzo di zucchero si sciolga poiché esso si apre sull'Universo nel suo insieme, nonostante vi sia stato ritagliato arbitrariamente. In questa prospettiva nessuna cosa possiede più una propria durata. La durata sarebbe propria solo agli esseri simili a noi (durata psicologica), ai viventi che formano naturalmente dei sistemi chiusi relativi, e infine al Tutto dell'universo¹¹. Siamo quindi in presenza di un pluralismo ristretto e non più generalizzato.

Infine, *Durée et simultanéité* ricapitola tutte le possibili ipotesi: pluralismo generalizzato, pluralismo ristretto, monismo¹². In base al primo ci sarebbe coesistenza di ritmi completamente diversi di durate realmente distinte, e dunque un Tempo radicalmente molteplice. Bergson aggiunge d'aver già pensato a questa ipotesi, ma che essa al di fuori di noi

valeva solo per le specie viventi: « ancor oggi, non cogliamo e non vediamo alcuna ragione di estendere l'ipotesi di una molteplicità di durate all'universo materiale». Di qui una seconda ipotesi: le cose materiali fuori di noi non si distinguerebbero in base a durate assolutamente diverse, ma in base a un certo modo relativo di partecipare alla nostra durata e di scandirla. In questo caso sembra che Bergson condensi la dottrina provvisoria de *Les données immédiates* (ci sarebbe una misteriosa partecipazione delle cose alla nostra durata, una ragione inesprimibile») e la dottrina più elaborata dell'*évolution créatrice* (questa partecipazione alla nostra durata si spiegherebbe con l'appartenenza delle cose al Tutto dell'universo). Ma anche qui il mistero sulla natura del Tutto e sul nostro rapporto con esso, permane. Di qui allora la terza ipotesi: ci sarebbe un solo tempo, una sola durata, a cui tutto parteciperebbe, compresa la nostra coscienza, compresi gli esseri viventi e l'insieme del mondo materiale. Bergson, sorprendendo il lettore, ritiene che quest'ultima sia l'ipotesi più soddisfacente: *un solo tempo, uno, universale e impersonale*¹³. Insomma, un monismo del Tempo... Nulla sembrerebbe più sorprendente; sembra infatti che ciascuna delle altre due ipotesi avrebbe espresso meglio lo stato del bergsonismo sia dopo *Matière et mémoire* che dopo *L'évolution créatrice*. In più, Bergson ha forse dimenticato che a partire da *Les données immédiates*, definiva la durata, cioè il tempo reale, come una «molteplicità»?

Che cosa è intervenuto ? Sicuramente il suo confronto con la teoria della Relatività. E' un confronto che si impone a Bergson in quanto la Relatività richiama, a proposito dello spazio e del tempo, concetti quali quelli d'espansione e di contrazione, di tensione e di dilatazione. Soprattutto è un confronto che non nasce all'improvviso: era già stato preparato dalla nozione fondamentale di Molteplicità che Einstein eredita da Riemann e che Bergson aveva utilizzato in *Les données immédiates*. Ricordiamo sommariamente i tratti principali della teoria di Einstein riassunti da Bergson: tutto parte da una certa idea di movimento che produce una contrazione dei corpi e una dilatazione del loro tempo; ciò porta alla dislocazione della simultaneità, ciò che è simultaneo in un sistema fisso non lo è più in un sistema mobile; inoltre,

in virtù della relatività del riposo e del movimento, e della relatività dello stesso movimento accelerato, contrazione dell'estensione, dilatazione del tempo e rottura della simultaneità, divengono assolutamente reciproche; in questo senso, ci sarebbe allora una molteplicità del tempo, una pluralità di tempi a diverse velocità di scorrimento, tutte reali e ciascuna propria a un sistema di riferimento; e dato che per situare un punto diviene necessario indicarne la posizione tanto nello spazio che nel tempo, il solo carattere unitario del tempo è di essere la quarta dimensione dello spazio; proprio questo insieme Spazio-Tempo si divide attualmente, nello spazio nel tempo, secondo una infinità di modi, ciascuno dei quali appartiene a un sistema.

Che cosa è in questione ? Contrazione, dilatazione, relatività del movimento e molteplicità sono tutte nozioni familiari a Bergson che le impiega a modo suo. Egli non rinuncerà mai all'idea che la durata, cioè il tempo, sia essenzialmente molteplicità. Ma che tipo di molteplicità? Non dobbiamo infatti scordare che Bergson opponeva due tipi di molteplicità: le molteplicità attuali, numeriche e distinte, e quelle virtuali, continue e qualitative. Sicuramente, il Tempo di Einstein, nella terminologia di Bergson, si colloca all'interno della prima categoria. Bergson rimprovera a Einstein di aver confuso i due tipi molteplicità e di aver così riprodotto la confusione del tempo con lo spazio. La discussione verte solo in apparenza sull'unicità o sulla molteplicità del tempo. Il vero problema è di stabilire «qual è la molteplicità propria al tempo». Lo si vede bene nel modo in cui Bergson sostiene l'esistenza di un solo Tempo, universale e impersonale.

« Quando siamo seduti sulla riva di un fiume, lo scorrere dell'acqua, il passaggio di un battello o il volo di un uccello, il mormorio ininterrotto della nostra vita fonda ci possono apparire indifferentemente come cose distinte o come un'unica cosa»¹⁴. Bergson dà alla nostra attenzione il potere di «spartirsi senza dividersi», «d'essere uno e molti»; ma, più profondamente dà alla durata, il potere di inglobarsi. Lo scorrere dell'acqua, il volo dell'uccello, il mormorio della mia vita formano tre flussi; ma sono tali solo perché la mia durata è uno di essi e contemporaneamente l'elemento che comprende gli altri due. Perché non bastano soltanto due flussi, ad

esempio la mia durata e il volo dell'uccello ? Perché due flussi possono essere considerati come coesistenti e simultanei solo in quanto entrambi sono a loro volta contenuti in un terzo. Il volo dell'uccello e la mia propria durata sono simultanei solo se quest'ultima si sdoppia e si riflette in un'altra che la contiene contemporaneamente al volo dell'uccello: c'è dunque una fondamentale triplicità dei flussi¹⁵. In questo senso la mia durata ha essenzialmente il potere di rivelare le altre durate, di inglobarle e di inglobarsi all'infinito. L'infinità della riflessione e dell'attenzione restituisce alla durata i suoi reali caratteri, che devono essere costantemente ricordati: la durata non è solo indivisibile, ma è ciò che possiede un particolare stile di divisione, non si caratterizza solo come successione, ma è un tipo molto particolare di coesistenza, una simultaneità di flussi. « E questa la nostra prima idea di simultaneità. Definiamo così simultanei due flussi esterni che occupano la stessa durata perché entrambi rientrano nella durata di un terzo, la nostra [É questa] simultaneità di flussi che ci riporta alla durata interna, alla durata reale»¹⁶.

Ritorniamo ora ai caratteri in base ai quali Bergson definisce la durata come molteplicità virtuale o continua: essa si divide, da una parte in elementi che differiscono in natura, dall'altra questi elementi o parti esistono attualmente solo in quanto la divisione è stata effettivamente fatta («là dove la nostra coscienza interrompe la divisione si ferma anche la divisibilità»)¹⁷. Se ci poniamo in un momento in cui la divisione non ha avuto luogo, cioè nel virtuale, è evidente che in questo caso ci sarà un unico tempo. Mettiamoci poi nell'istante in cui la divisione si è già compiuta: ci saranno due flussi, ad esempio quello della corsa di Achille e quello della corsa della tartaruga. Essi differiscono in natura (e si realizzerebbe la stessa differenza per ogni passo di Achille e per ogni passo della tartaruga, se spingessimo ancor più là la divisione). La condizione a cui la divisione è sottoposta è quella di essere attuale; cioè le parti (flussi) devono essere vissute, o almeno essere poste e pensate come se potessero esserlo. La tesi di Bergson *consiste nel dimostrare che solo nella prospettiva di un unico tempo esse potrebbero essere vivibili o vissute*. Ecco il principio della dimostrazione: immettendo l'esistenza di più tempi, non ci accontentiamo di considerare il

flusso A e il flusso B, né l'immagine che il soggetto A si fa di B (Achille che concepisce immagina la corsa della tartaruga come potrebbe essere vissuta dalla tartaruga stessa). Per affermare l'esistenza di due tempi dobbiamo introdurre un fattore estraneo: l'immagine che A si fa di B, pur sapendo che B non può viverci così. È un fattore esclusivamente «simbolico», si oppone, cioè, al vissuto e lo *esclude*; solo in base esso il preteso secondo tempo si realizza. La conclusione di Bergson è che esiste un unico tempo sia per le parti attuali che per il Tutto virtuale. (Ma cosa significa questa oscura dimostrazione? lo vedremo subito).

Se invece affrontiamo la divisione nell'altro senso, risalendo, vedremo sempre che i flussi *con le loro differenze di natura, e con le loro differenze di contrazione e di dimensione*, hanno in comune un solo e medesimo Tempo, che è come la loro condizione. «Una stessa durata raccoglierà lungo la sua strada gli avvenimenti della totalità del tempo materiale; e potremo allora eliminare le coscienze umane che avevamo dapprima disposte a intervalli regolari, come tante staffette, attraverso il movimento del nostro pensiero: ci sarà solo il tempo impersonale in cui scorrono tutte le cose¹⁸. Di qui la triplicità dei flussi: la nostra durata (la durata di uno spettatore) è infatti necessaria sia come flusso che come rappresentante del Tempo in cui tutti i flussi sprofondano. In questo senso i testi di Bergson concordano perfettamente senza alcuna contraddizione: c'è un unico tempo (monismo), nonostante l'infinita dei flussi attuali (pluralismo generalizzato) che partecipano necessariamente al medesimo tutto virtuale (pluralismo ristretto). Bergson non rinuncia per nulla all'idea di una differenza di natura fra i flussi attuali; e nemmeno all'idea di differenze di distensione o di contrazione all'interno della virtualità che li ingloba e che in essi si attualizza. Ma pensa che queste due certezze non escludano, che anzi implicino, un unico tempo. In breve: non solo le molteplicità virtuali implicano un unico tempo, ma la durata come molteplicità virtuale è proprio quest'unico e solo Tempo.

In ogni caso la dimostrazione bergsoniana del carattere contraddittorio della pluralità dei tempi appare oscura. Proviamo a precisarla confrontandola con la teoria della Relatività. Paradossalmente infatti è proprio questa teoria che

permette di renderla chiara e convincente. In effetti, può essere difficile sapere, in quanto si tratta di flussi qualitativamente distinti, se i due soggetti vivano e percepiscano lo stesso tempo o no: si scommette per l'unità, ma solo in quanto sembra l'idea più «plausibile». Al contrario, la teoria della Relatività comporta l'ipotesi che non vi siano più dei flussi qualitativi, ma dei sistemi «in uno stato di spostamento reciproco e uniforme», in cui gli osservatori sono interscambiabili, poiché non c'è più un sistema privilegiato¹⁹. Accettiamo questa ipotesi. Per Einstein, il tempo dei due sistemi, S e S', non è lo stesso. Ma qual è l'altro tempo ? Non è né quello di Pietro in S né quello di Paolo in S', e questo perché, per ipotesi, i due tempi differiscono fra loro quantitativamente, e la differenza si annulla prendendo di volta in volta S e S' come sistemi di riferimento. Si dirà allora che l'altro tempo è quello che Pietro concepisce come vissuto o che può essere vissuto da Paolo ? Niente affatto - *ed è questa l'essenza dell'argomentazione bergsoniana*. «Senza dubbio Pietro incolla su questo Tempo un'etichetta con il nome di Paolo; ma se egli rappresentasse Paolo cosciente, che vive la sua propria durata e la misura, vedrebbe Paolo prendere il proprio sistema come sistema di riferimento, e porsi allora in questo Tempo unico, interno a ogni sistema, di cui abbiamo parlato: del resto, Pietro farebbe provvisoriamente a meno del suo sistema di riferimento, e di conseguenza della sua esistenza come fisico, e di conseguenza anche della sua coscienza; Pietro si vedrebbe lui stesso solo come una visione di Paolo»²⁰. L'altro tempo è, insomma, qualcosa che non può essere vissuto né da Pietro né da Paolo, e nemmeno da Paolo così come Pietro se lo immagina. È un puro simbolo che esclude il vissuto, e che indica solo che tale sistema, e non l'altro, è stato preso come sistema di riferimento. «Pietro non considera più Paolo un fisico, neanche un essere cosciente, neanche un essere: egli svuota del suo interno cosciente e vivente l'immagine visiva di Paolo, trattenendo del personaggio solo il suo involucro esterno».

Diviene allora evidente che nell'ipotesi della Relatività può essere vivibile e vissuto un solo tempo. (Questa dimostrazione si estende al di là dell'ipotesi relativista perché, a loro volta, le differenze qualitative non potrebbero costituire distinzioni numeriche). Per questo Bergson pretende che la Relatività

dimostri il contrario di ciò che afferma sulla pluralità dei tempi²¹. Di qui derivano tutte le altre critiche di Bergson. Infatti, a quale simultaneità pensa Einstein quando afferma che essa varia da un sistema all'altro? A una simultaneità definita dalle indicazioni di due orologi distanti. E vero che questa simultaneità è variabile o relativa. Ma lo è perché la sua relatività non esprime qualcosa di vissuto né di vivibile, ma il fattore simbolico di cui abbiamo prima parlato²². Perciò, questa simultaneità ne presuppone altre due che si congiungono nell'istante e che non sono variabili ma assolute: quella tra due istanti appartenenti a dei movimenti esterni (un fenomeno prossimo e un momento dell'orologio), e quella tra questi istanti stessi e gli istanti corrispondenti della nostra durata. A loro volta, queste due simultaneità ne presuppongono un'altra, quella dei flussi che è ancora meno variabile²³. La teoria bergsoniana della simultaneità conferma quindi la concezione della durata come *coesistenza virtuale* di tutti i gradi in un solo e unico tempo.

In breve, ciò che Bergson, in *Durée et simultanéité*, rimprovera a Einstein è d'aver confuso il virtuale con l'attuale (questa contraddizione è espressa dall'introduzione del fattore simbolico, cioè di una finzione). Di aver quindi confuso i due tipi di molteplicità, quella virtuale e quella attuale. Alla base della questione «la durata è una o molteplice?» si trova un problema di tutt'altro genere: la durata è una molteplicità, *ma di che tipo?* Secondo Bergson solo l'ipotesi del Tempo unico può rendere conto della natura delle molteplicità virtuali. Einstein, confondendo la molteplicità spaziale attuale e la molteplicità temporale virtuale, avrebbe inventato solo un nuovo modo di spazializzare il tempo. E non si può negare l'originalità del suo spazio-tempo, la prodigiosa conquista che rappresenta per la scienza (la spazializzazione non era mai stata spinta così avanti, né era mai stata considerata in questo modo)²⁴. Ma essa non è che un simbolo per esprimere i misti: non un vissuto in grado di esprimere, come direbbe Proust, «un po' di tempo allo stato puro». L'Essere, o il Tempo, è una *molteplicità*; ma non è «multiplo», è Uno, conformemente al suo tipo di molteplicità.

Bergson, difendendo l'unicità del tempo, non rinuncia a

nulla di ciò che precedentemente aveva sostenuto riguardo alla coesistenza virtuale di gradi diversi di distensione e contrazione e alla differenza di natura tra i flussi o i ritmi attuali. E, sostenendo che spazio e tempo non «mordono» l'uno sull'altro, né «si intrecciano», e che solo la loro distinzione e reale²⁵, non rinuncia affatto all'ambizione di *Matière et mémoire* di integrare nella durata una parte dello spazio e di trovare nella durata una ragione sufficiente dell'estensione. Ciò che, sin dall'inizio, denuncia è ogni *combinazione* dello spazio e del tempo in un misto mal analizzato, in cui lo spazio è qualcosa di già preconstituito e il tempo di conseguenza è come una quarta dimensione dello spazio²⁶. E questa spazializzazione del tempo è, senza alcun dubbio, inseparabile dalla scienza. Ma ciò che distingue la Relatività è il fatto di aver spinto avanti questa spazializzazione e di aver saldato il misto in un modo del tutto nuovo: infatti la scienza prerelativista, pur considerando il tempo come una quarta dimensione dello spazio, l'aveva tuttavia trattato come variabile indipendente e realmente distinta, mentre la Relatività considera l'assimilazione del tempo allo spazio come necessaria per esprimere il carattere invariante della distanza, e la introduce esplicitamente nei calcoli cancellando la distinzione reale. La Relatività ha quindi formato una mescolanza molto compatta, ma che comunque ricade nella critica bergsoniana del «misto» in generale.

Per Bergson invece si possono e si devono concepire delle combinazioni che dipendono da un principio completamente diverso. Consideriamo i gradi coesistenti di distensione e di contrazione: la materia si trova al limite della distensione²⁷. Senza dubbio la materia non è ancora lo spazio, ma è già estesa. In una durata infinitamente rilasciata e decontratta i momenti sono esterni gli uni agli altri; quando ne compare uno l'altro è già scomparso. Ciò che questi momenti perdono in penetrazione reciproca, lo guadagnano in distribuzione. Ciò che perdono in tensione, lo acquistano in estensione. Così, in ogni momento, tutto tende a distribuirsi in un *continuum* istantaneo, indefinitamente divisibile, che non si prolungherà in un altro istante, ma che morirà per rinascere nell'istante seguente, in un'intermittenza o in un tremolio sempre rinnovati²⁸. Per ottenere lo spazio sarebbe sufficiente spingere

fino in fondo questo movimento della distensione (ma lo troveremmo alla fine della linea di differenziazione, come termine estremo che *non* si combina più con la durata.) In effetti, lo spazio non è la materia o l'estensione, ma lo «schema» della materia, cioè la rappresentazione del limite a cui giungerà il movimento di distensione, come involucro esterno di tutte le possibili estensioni. In questo senso né la materia né l'estensione appartengono allo spazio, ma è vero il contrario²⁹. E considerando che la materia si distende o estende in mille modi diversi, dobbiamo dire che ci sono altrettante estensioni distinte, affini fra loro ma ancora caratterizzate, e che si confonderanno solo all'interno del nostro schema spaziale.

La cosa essenziale è lo stabilire quanto siano relative, e relative fra loro, l'estensione e la contrazione. Che cos'è che si distende, se non ciò che è contratto - e che cos'è che si contrae, se non ciò che è esteso, disteso? *Per questo c'è sempre estensione nella durata, e sempre durata nella materia.* Quando percepiamo qualcosa, contraiamo in una qualità sentita milioni di vibrazioni elementari; ma ciò che così contraiamo e «tendiamo» fa parte della materia e dell'estensione. In questo senso non c'è più ragione di chiedersi se esistono o meno delle sensazioni spaziali: tutte le nostre sensazioni sono estensive, tutte sono «voluminose» e estese, anche se con gradi e stili diversi a seconda del genere di contrazione che operano. E le qualità appartengono sia alla materia che a noi stessi: in virtù delle vibrazioni e dei numeri che le scandiscono interiormente, esse appartengono e sono nella materia. Non essendo separabili dalle contrazioni che in esse si distendono, le estensioni sono ancora caratterizzate; e la materia non è mai abbastanza distesa da divenire puro spazio, per non avere più il minimo di contrazione in base al quale partecipa e appartiene alla durata.

Inversamente, la durata non è mai abbastanza contratta da essere indipendente dalla materia interiore in cui opera, e dall'estensione che tende. Ritorniamo ora all'immagine del cono capovolto: il vertice (il nostro presente) rappresenta il punto più contratto della nostra durata; ma anche il nostro essere inseriti in ciò che è meno contratto, cioè in una materia infinitamente distesa. Per questo motivo, secondo Bergson,

l'intelligenza ha due aspetti correlativi che ne costituiscono l'ambiguità peculiare: è conoscenza della materia, segna il nostro adattamento alla materia e si modella sulla materia, ma può farlo solo in forza dello spirito o della durata, solo per l'effetto del suo inserimento nella materia in un punto di tensione che le permette di dominarla. Bisogna distinguere la forma e il senso dell'intelligenza: essa ha e trova la sua forma nella materia, cioè in ciò che è più disteso, ma ha e trova il suo senso in ciò che è più contratto, grazie al quale domina e utilizza la materia. Diremo allora che la forma la separa dal senso, ma che quest'ultimo è sempre presente in essa, e deve essere ritrovato dall'intuizione. Per questa ragione Bergson rifiuta ogni genesi semplice, che spiegherebbe l'intelligenza solo a partire da un ordine della materia già presupposto, o che spiegherebbe i fenomeni della materia a partire da categorie dell'intelligenza già presupposte. Ci può essere solo una genesi simultanea alla materia e all'intelligenza. Un passo l'una, un passo l'altra: l'intelligenza si contrae nella materia nello stesso tempo in cui la materia si distende nella durata; entrambe trovano la forma comune e il loro equilibrio nell'estensione; con il rischio che, a sua volta, l'intelligenza spinga questa forma a un tal grado di distensione che la materia e l'esteso non avrebbero mai raggiunto da soli - uno spazio puro³⁰.

Note

1 Cfr. qui, pp. 9-13.

2 *MM*, p. 225; trad. it. p. 200: «Si passa, per gradi impercettibili, dai ricordi disposti lungo il tempo ai movimenti che ne delineano l'azione nascente o possibile nello spazio». *Ibid.*, p. 266; trad. it. p. 235: «Si tratta di un progresso continuo [...] In nessun momento si può dire con precisione quando termini l'idea o l'immagine-ricordo, e quando cominci l'immagine-ricordo o la sensazione». *Ibid.*, p. 270; trad. it. p. 238: «Man mano che questi ricordi assumono la forma di una rappresentazione più completa, più concreta e più cosciente, tendono sempre di più a confondersi con la percezione che li attira o in cui si incorniciano».

3 *Ibid.*, p. 292; trad. it. p. 259.

4 Sul superamento dei due dualismi, 1. quantità-qualità, 2. esteso-inesteso, cfr. i capitoli Ie iv di *Matière et mémoire*.

5 Sul movimento che appartiene alle cose così come all'io, *ibid.*, pp. 331 e 340; trad. it. pp. 293 e 300.

6 *Reintroduzione del tema dei gradi e delle intensità*: cfr. il cap. iv di *Matière et mémoire*, *passim*, e anche p. 355; trad. it. p. 314: «Tra la materia bruta e lo spirito più capace di riflessione ci sono tutte le intensità possibili della memoria, o, il che è lo stesso, tutti i gradi della libertà». *EC*, p. 665: «Il nostro sentimento della durata, cioè la coincidenza del nostro io con se stesso, ammette dei gradi». E già in *DI*, p. 156; trad. it. p. 138: «Ciò avviene perché noi passiamo attraverso gradi impercettibili dalla durata concreta, i cui momenti si compenetrano, alla durata simbolica, i cui momenti si giustappongono e, di conseguenza, dall'attività libera all'automatismo cosciente».

7 *Reintroduzione del tema del negativo*, contemporaneamente come limitazione e come opposizione. Cfr. *EC*, pp. 571-72 (la materia è nello stesso tempo limitazione del movimento e ostacolo al movimento, «è una negazione piuttosto che una realtà positiva»); cfr. anche p. 666 (la materia come «inversione», «interruzione»...) Tuttavia questi passi sono vicini a quelli in cui Bergson rifiuta ogni nozione di negativo.

8 Cfr. *MM*: sulle modificazioni e sulle perturbazioni, si veda p. 337; trad. it. p. 298; sul carattere assoluto delle differenze, cfr. pp. 331-32; trad. it. pp. 293-94.

9 *PM*, pp. 1416-19; trad. it. pp. 173-76 (le due citazioni che seguono sono tratte dallo stesso passo, che è molto importante per tutta la filosofia di Bergson).

10 Cfr. *EC*, p. 637.

11 *Ibid.*, p. 502: «E che vuol dire questo, se non che il bicchiere d'acqua, zucchero e il processo di soluzione dello zucchero nell'acqua sono sicuramente delle astrazioni, e che quel Tutto nel quale essi sono stati ritagliati dai miei sensi e dal mio intelletto, procede, forse, al modo stesso di una coscienza?» Sul carattere particolare del vivente e sulla sua somiglianza con il tutto, *ibid.*, p. 507. Ma, già in *Matière et mémoire*, si serviva del Tutto come condizione per attribuire alle cose un movimento e una durata: si vedale pp. 329 e 332;

trad. it. pp. 291 e 294.

¹² *DS*, pp. 99-100; trad. it. pp. 40-41.

¹³ *Ibid.*, pp. 100-1; trad. it. pp. 41-42. Bergson sostiene addirittura che questo Tempo impersonale possiede un solo e medesimo «ritmo». *Matière et mémoire* al contrario affermava la pluralità dei ritmi, e il carattere *personale* delle durate (cfr. p. 342; trad. it. p. 302: «non è più questa durata impersonale e omogenea, identica per tutto e per tutti») Ma non c'è contraddizione: in *Durée et simultanéité* la diversità dei flussi sostituirà, per delle ragioni di precisione terminologica, quella dei ritmi; e, come vedremo, il Tempo impersonale non sarà affatto una durata impersonale e *omogenea*.

¹⁴ *Ibid.*, p. 106; trad. it. p. 46 (trad. modificata).

¹⁵ *Ibid.*, p. 101; trad. it. p. 42: «Ci sorprendiamo sdoppiando e moltiplicando la nostra coscienza». Questo aspetto riflessivo avvicina in modo particolare la durata a un *cogito*. Sulla triplicità, cfr. p. 107; trad. it. p. 47: ci sono in effetti tre forme fondamentali di continuità, quella della nostra vita interiore, quella del movimento volontario, quella di un movimento nello spazio.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 106 e 114; trad. it. pp. 46 e 53 (trad. modificata).

¹⁷ *MM*, p. 341; trad. it. p. 302.

¹⁸ *DS*, p. 100; trad. it. pp. 41-42.

¹⁹ Su quest'ipotesi della Relatività che definisce le condizioni di una specie d'esperienza cruciale, *ibid.*, pp. 124, 134 e 166; trad. it. pp. 62, 71 e 99.

²⁰ *Ibid.*, p. 125; trad. it. p. 63. È stato spesso affermato che il ragionamento di Bergson implicava un fraintendimento di Einstein. Ma anche il ragionamento di Bergson è stato spesso frainteso. Bergson *non si limita* a fare la seguente affermazione: un tempo diverso dal mio non può essere vissuto né da me né da altri, ma implica l'immagine che io mi faccio degli altri (e viceversa). Bergson infatti ammette la legittimità di quest'immagine che esprime le diverse tensioni e relazioni tra le durate, *cosa che non smetterà mai di riconoscere*. Ciò che egli rimprovera alla Relatività è una cosa molto diversa: l'immagine che io mi faccio degli altri, o che Pietro si fa di Paolo, è un'immagine che non può essere vissuta o pensata come possibile da vivere senza contraddizione (né da Pietro,

né da Paolo, né da Pietro immaginato da Paolo). In termini bergsoniani, non si tratta di un'immagine ma di un «simbolo». Di qui l'avvertimento che Bergson ricorda alla fine di *Duree et simultanéité* (p. 234): «Ma questi fisici non sono immaginati come reali o come se potessero esserlo».

²¹ *Ibid.* pp. 133-34; trad. it. pp. 70-71.

²² *Ibid.*, pp. 138-39; trad. it. p. 75.

²³ Bergson distingue allora quattro tipi di *simultanéité*, in un ordine di crescente profondità: a) la simultanéité relativista, tra orologi distanti (*ibid.*, pp. 108 e 136-37; trad. it. pp. 48 e 73-74); b) le due simultanéité nell'istante, tra un avvenimento e un orologio vicino, e anche tra questo momento e un momento della nostra durata (*ibid.*, pp. 107-10; trad. it. pp. 47-50); c), la simultanéité dei flussi (*ibid.*, pp. 105-6 e 114; trad. it. pp. 46 e 53). m. merleau-ponty dimostra molto bene come, secondo Bergson, il tema della simultanéité conferma una vera filosofia della «coesistenza» (cfr. id., *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Paris 1953, pp. 24-25; trad. it. a cura di C. Sini, *Elogio della filosofia*, Editori Riuniti, Roma 1984).

²⁴ *DS*, pp. 189 e 210 sg; trad. it. pp. 120 e 138-39.

²⁵ *Ibid.*, pp. 189 e 205; trad. it. pp. 120 e 134 (denuncia di uno «spazio che inghiotte il tempo», di un «tempo che a sua volta assorbe lo spazio»).

²⁶ Contro l'idea di uno spazio che si dà come già costituito, cfr. *EC*, p. 669.

²⁷ In questo senso, materia e sogno hanno una affinità naturale in quanto entrambi rappresentano uno stato di distensione, in noi e fuori di noi; *ibid.*, pp. 665-67.

²⁸ *ibid.*, pp. 666-67. Cfr. anche *MM*, cap. iv.

²⁹ Sullo spazio come *schème* o *schéma*, cfr. *MM*, pp. 341, 344-45, 235-36; trad. it. pp. 302, 304-5, 208-9; cfr anche *EC*, p. 667.

³⁰ Cfr. *EC*, cap. III.

Capitolo quinto.

Lo slancio vitale come movimento della differenziazione

Ci si pone ora il problema di verificare se Bergson, passando dal dualismo al monismo, dall'idea delle differenze di natura all'idea dei livelli di distensione e contrazione, non reintroduca all'interno della sua filosofia tutto ciò che aveva denunciato - le differenze di grado o d'intensità, tanto criticate in *Les données immédiates*¹. Bergson dice di volta in volta che il passato e il presente differiscono in natura, e che il presente è solo il livello o il grado più contratto del passato: come conciliare le due affermazioni ? Il problema non è più quello del monismo; abbiamo già visto come i gradi di distensione e contrazione coesistano e implicino effettivamente un unico tempo, in cui gli stessi «flussi» sono simultanei.

Una volta stabilito che il momento del dualismo non viene a cadere del tutto, ma che mantiene interamente il suo significato, si pone il problema dell'accordo tra il dualismo delle differenze di natura e il monismo dei gradi di distensione, tra i due momenti del metodo o i due «al di là» della curva dell'esperienza.

Effettivamente la critica dell'intensità, in *Les données immédiates*, è molto ambigua. E diretta contro la stessa nozione di quantità intensiva o solo contro l'idea di una intensità degli stati psichici? Se infatti è vero che l'intensità non si dà mai in un'esperienza pura, non è forse essa a dare tutte le qualità di cui facciamo esperienza ? Anche *Matière et mémoire* riconosce all'interno delle qualità che viviamo come in quelle che sono fuori di noi, e che, come tali, appartengono alla materia, delle intensità, dei gradi o delle vibrazioni. Ci sono dei numeri implicati nelle qualità, intensità comprese nella durata. Bisogna parlare anche in questo caso di una contraddizione in

Bergson? O piuttosto, poiché l'accento è posto tanto sull'uno tanto sull'altro momento, ma tutti coesistono in una dimensione profonda, bisogna parlare di momenti differenti del metodo ?

1. Bergson inizia criticando tutte le visioni del mondo fondate sulle differenze di grado o d'intensità. Esse perdono proprio l'essenziale: le articolazioni del reale o le differenze qualitative, le differenze di natura. Tra spazio e durata, materia e memoria, presente e passato ecc. c'è una differenza di natura. E possiamo scoprirla solo scomponendo i misti che si danno nell'esperienza, andando al di là della «curva». Scopriamo così le differenze di natura fra due tendenze attuali, fra due direzioni attuali allo stato puro che si spartiscono ogni misto. E' il momento del puro dualismo o della divisione dei misti.

2. Già qui però scopriamo che non basta dire che la differenza di natura è fra due tendenze, fra due direzioni, fra lo spazio e la durata... Una delle due direzioni comprende, infatti, tutte le differenze di natura; e tutte le differenze di grado ricadono nell'altra direzione e tendenza. La durata allora comprende tutte le differenze qualitative fino al punto in cui essa può essere definita come alterazione di se stessa. Lo spazio invece presenta esclusivamente delle differenze di grado fino al punto di apparire come lo schema di una divisibilità indefinita. Anche la Memoria è essenzialmente differenza, mentre la materia è essenzialmente ripetizione. Non ci sono più quindi differenze di natura fra due tendenze, ma differenze *fra* delle differenze di natura che corrispondono a una tendenza, e differenze di grado che rinviano all'altra tendenza. E' il momento del dualismo neutralizzato e compensato.

3. Durata, memoria o spirito, sono la differenza di natura in sé e per sé; spazio o materia sono la differenza di grado fuori di sé e per noi. Fra loro vi sono tutti i *gradi della differenza* o; se si preferisce, tutta la *natura della differenza*. La durata è il grado più contratto della materia, e quest'ultima il grado più esteso della durata. E ancora, la durata è come una natura naturante e la materia una natura naturata. Le differenze di grado costituiscono il grado più basso della Differenza; le differenze di natura la più alta natura della Differenza. Fra natura e gradi non c'è più alcun dualismo. All'interno di

un'unica Natura, che da una parte si esprime nelle differenze di natura e, dall'altra, nelle differenze di grado, coesistono tutti i gradi. E' il momento del monismo: tutti i gradi coesistono in un unico Tempo che è la natura in se stessa². Tra monismo e dualismo, presi come momenti del metodo, non c'è alcuna contraddizione. La dualità era valida infatti tra tendenze attuali, tra direzioni attuali che terminano al di là della prima curva dell'esperienza. Ma l'unità si compie in una seconda curva: la coesistenza di tutti i gradi e di tutti i livelli è virtuale e solamente virtuale. Anche il punto di unificazione è virtuale. Quest'ultimo è simile all'Uno-Tutto dei platonici. Tutti i livelli di distensione e contrazione coesistono in un unico Tempo formando una totalità; ma questo Tutto e questo Uno sono pura virtualità. Solo in potenza il Tutto ha delle parti e l'Uno un numero³. Per questa ragione Bergson non si contraddice pur parlando di intensità o di gradi diversi all'interno di una coesistenza virtuale, di un unico Tempo, di una Totalità semplice.

Questo tipo di filosofia presuppone che la nozione di virtuale non sia più vaga e indeterminata. E' necessario che abbia in se stessa un massimo di precisione. Questa condizione viene soddisfatta solo se a partire dal monismo siamo in grado di ritrovare il dualismo e di renderne conto su di un nuovo piano. Bisogna allora aggiungere ai tre precedenti un quarto momento, quello del dualismo ritrovato, dominato, e in un certo senso generato.

Che cosa intende Bergson quando parla di *slancio vitale* ? Si tratta sempre di una virtualità sul punto di attualizzarsi, di una semplicità sul punto di differenziarsi, di una totalità sul punto di dividersi: l'essenza della vita e di procedere «per dissociazione e sdoppiamento», per «dicotomia»⁴. Negli esempi più noti la vita si divide in piante e animali; l'animale si divide in istinto e intelligenza; un istinto si divide, a sua volta, in più direzioni che si attualizzano in specie diverse; la stessa intelligenza ha i suoi modi o le sue particolari attualizzazioni. Tutto si svolge come se la Vita, nelle serie ramificate, si confondesse con il movimento stesso della differenziazione. Senza dubbio questo movimento si spiega con l'inserimento della durata nella materia: la durata si differenzia in base agli

ostacoli che incontra, alla materialità che attraversa e al genere di estensione che contrae. Ma la differenziazione non ha solamente una causa esterna. La durata si differenzia infatti in se stessa, in base a una forza interna esplosiva: essa si afferma, si prolunga e avanza solo all'interno di serie che tendono a ramificarsi o già ramificate⁵. Quando appare in questo movimento, la durata si chiama vita. Ma perché la differenziazione è un'«attualizzazione»? Perché presuppone un'unità, una totalità primordiale e virtuale che si dissocia secondo le linee di differenziazione, ma che, all'interno di ogni linea, testimonia ancora la sussistenza della sua unità e della sua totalità. Così, quando la vita si divide in pianta e animale e l'animale in istinto e intelligenza, ogni lato della divisione, ogni ramificazione comporta, in un certo modo, il tutto, come una nebulosità che l'accompagna e che testimonia la sua origine indivisa. E c'è un alone d'istinto nell'intelligenza, un velo di intelligenza nell'istinto; qualcosa d'anmato nelle piante, qualcosa di vegetale negli animali⁶. La differenziazione è sempre l'attualizzazione di una virtualità che persiste attraverso le sue linee attuali di divergenza.

Incontriamo qui un problema particolare del bergsonismo: ci sono due tipi di divisione che non bisogna confondere. In base al primo tipo, partiamo da un misto, ad esempio dalla mescolanza spazio-tempo, o dalla mescolanza immagine-percezione o immagine-ricordo. Lo dividiamo in due linee divergenti attuali che differiscono in natura e che prolunghiamo al di là della curva dell'esperienza (materia pura o pura durata, o anche puro presente e passato puro). Ma ora parliamo di un tutt'altro tipo di divisione: il nostro punto di partenza è un'unità, una semplicità, una totalità virtuale. Quest'unità si attualizza secondo linee divergenti che differiscono in natura; essa «esplica» e dispiega ciò che era virtualmente implicato. Per esempio, a ogni istante la pura durata si divide in due direzioni di cui l'una è il passato e l'altra il presente; o, anche, lo slancio vitale a ogni istante si dissocia in due movimenti, l'uno di estensione che ricade nella materia, l'altro di tensione che risale alla durata. Le linee divergenti, ottenute dai due tipi di divisione, coincidono e si sovrappongono, o per lo meno si corrispondono strettamente: nel secondo tipo di divisione si ritrovano differenze di natura

identiche o analoghe a quelle determinate in base al primo tipo. In entrambi i casi ciò che viene criticato è una visione del mondo che mantiene solo le differenze di grado là dove, più profondamente, ci sono differenze di natura⁷. In entrambi i casi si determina un dualismo fra tendenze che differiscono in natura. Ma, non si tratta esattamente dello stesso tipo di dualismo e di divisione. Quello del primo tipo è un dualismo riflessivo che *deriva dalla scomposizione di un misto impuro*: costituisce il primo momento del metodo. Quello del secondo tipo è invece un dualismo genetico che *deriva dalla differenziazione del Semplice o del Puro*; forma l'ultimo momento del metodo che alla fine ritrova, su questo nuovo piano, il punto di partenza.

Sempre di più a questo punto si impone un interrogativo: qual è la natura di questo Virtuale, uno e semplice ? Che cosa significa il fatto che già in *Les données immédiates* e poi in *Matière et mémoire* la filosofia di Bergson abbia attribuito tanta importanza all'idea di virtualità dal momento che rifiuta la categoria di possibilità ? Il fatto è che il «virtuale», almeno da due punti di vista, si distingue dal «possibile». Da un certo punto di vista, in effetti, il possibile è il contrario del reale e gli si oppone; ma, cosa del tutto diversa, il virtuale si oppone all'attuale. Dobbiamo prendere sul serio questa terminologia: il possibile non ha realtà (anche se può avere un'attualità); inversamente il virtuale non è attuale, ma *in quanto tale possiede una realtà*. Anche in questo caso la formula che meglio definisce gli stati di virtualità è quella di Proust: «reale senza essere attuale, ideale senza essere astratto». Il possibile, preso da un altro punto di vista, è ciò che si realizza (o che non si realizza); ora il processo della realizzazione è sottoposto a due regole fondamentali, quella della somiglianza e quella della limitazione. Si ritiene infatti che il reale sia l'immagine del possibile che si realizza (esso possiede in più solo l'esistenza o la realtà; e ciò che si traduce dicendo che, dal punto di vista del concetto, non c'è differenza fra il possibile e il reale). E in quanto non tutti i possibili si realizzano, la realizzazione implica una limitazione in base alla quale si ritiene che certi possibili siano respinti o impediti, e che altri «passino» nel reale. Il virtuale, al contrario, non deve realizzarsi ma attualizzarsi; e le regole dell'attualizzazione non sono più la

somiglianza e la limitazione, ma quelle della differenza o divergenza e della creazione. Quando certi biologi chiamano in causa la nozione di virtualità o di potenzialità organica, ritenendo tuttavia che quest'ultima si attualizzi attraverso una semplice limitazione della sua capacità globale, cadono chiaramente nella confusione fra virtuale e possibile⁸. Il virtuale infatti per attualizzarsi non deve procedere per eliminazione o limitazione, ma deve *creare*, con degli atti positivi, le sue linee di attualizzazione. E questo per una ragione molto semplice: mentre il reale si realizza a immagine e somiglianza del possibile, l'attuale, al contrario, *non* assomiglia alla virtualità che incarna. La differenza è l'elemento principale nel processo d'attualizzazione - differenza fra il virtuale da cui si parte e gli attuali a cui si arriva, differenza anche fra le linee complementari secondo cui si compie l'attualizzazione. Riassumendo, lo specifico della virtualità è di esistere in modo tale d'attualizzarsi differenziandosi e di essere obbligata a differenziarsi, a creare le sue linee di differenziazione per attualizzarsi.

Ma perché Bergson rifiuta la nozione di possibile a vantaggio di quella di virtuale ? Proprio perché, in virtù dei suoi caratteri precedenti, il possibile è una nozione falsa, fonte di falsi problemi. Si crede che il reale gli assomigli. In questo modo ci si fa un'idea del reale come preformato e preesistente a se stesso, e che passerà all'esistenza in base a un ordine di successive limitazioni. Nella pseudoattualità del possibile il reale è già *tutto dato* in un'immagine. Allora il gioco circolare diviene evidente: se si dice che il reale assomiglia al possibile, non è forse perché di fatto si è atteso che il reale si compisse con i propri mezzi, per poi «rigettarne all'indietro» un'immagine fittizia, pretendendo che fosse possibile in ogni momento prima di compiersi ? In verità non è il reale che assomiglia al possibile, ma quest'ultimo che assomiglia al reale, e questo perché l'abbiamo arbitrariamente estratto dal reale una volta compiuto, come uno sterile doppio⁹. Di conseguenza non si comprende più nulla né del meccanismo della differenza né di quello della creazione.

L'evoluzione va dal virtuale all'attuale. L'evoluzione è attualizzazione, e l'attualizzazione creazione. Parlando d'evoluzione biologica o vivente bisogna allora evitare due

controsensi: o la si interpreta in termini del «possibile» che si realizza o in termini di puri attuali. La prima contraddizione appare evidentemente nella teoria della preformazione. Rispetto alla quale l'evoluzionismo ha pur sempre il merito di ricordare che la vita è produzione e creazione di differenze. Il problema è quello della natura e delle cause di queste differenze. Queste differenze o variazioni vitali possono anche essere concepite come puramente accidentali. Ma contro una tale interpretazione sorgono tre obiezioni: 1) essendo dovute al caso, le variazioni, per quanto piccole possano essere, resteranno esterne e «indifferenti» le une alle altre; 2) essendo esterne, potranno logicamente entrare in rapporto reciproco solo attraverso l'associazione e l'addizione; 3) ma essendo indifferenti non avranno modo d'entrare nemmeno in questo rapporto (non ci sarebbe infatti alcuna ragione perché delle piccole variazioni successive si concatenassero e si addizionassero nella stessa direzione; e non ci sarebbe nemmeno alcuna ragione perché delle variazioni brusche e simultanee si coordinassero in un insieme¹⁰. Chiamando in causa l'azione dell'ambiente e l'influenza delle condizioni esterne, le tre obiezioni restano ma cambiano forma: infatti le differenze sono ancora interpretate nella prospettiva di una causalità meramente eterna; esse sarebbero, nella loro natura, solamente degli effetti passivi, degli elementi combinabili o addizionabili astrattamente; e nei loro rapporti non sarebbero in grado di funzionare «in blocco», in modo da dominare o utilizzare le loro cause¹¹.

Il torto dell'evoluzionismo è dunque quello di concepire le variazioni vitali come altrettante determinazioni attuali, che dovrebbero combinarsi su di una sola e medesima linea. Le tre esigenze di una filosofia della vita sono: 1) La differenza vitale deve essere vissuta e pensata come differenza interna; solo in questo senso «la tendenza a cambiare» non sarà accidentale e le stesse variazioni potranno trovare in essa una causa interna. 2) Queste variazioni non hanno rapporti di associazione e d'addizione, ma al contrario di dissociazione e di divisione. 3) Implicano allora una virtualità che si attualizza secondo linee di divergenza; cosicché l'evoluzione non passa da un termine attuale all'altro in una serie unilineare e omogenea, ma da un virtuale ai termini eterogenei che l'attualizzano lungo una serie

ramificata¹².

Ci si chiederà però come il Semplice o l'Uno, «l'identità originaria», abbia il potere di differenziarsi. La risposta si trova già in *Matière et mémoire*. E l'intreccio de *L'évolution créatrice* con *Matière et mémoire* è perfettamente rigoroso. Sappiamo che *il virtuale in quanto tale possiede una realtà*; quest'ultima, estesa a tutto l'universo, consiste in tutti i gradi coesistenti di distensione e contrazione. Memoria gigantesca, cono universale in cui tutto coesiste insieme a differenti livelli di vicinanza. Su ciascuno di questi livelli si possono trovare dei «punti brillanti», come punti notevoli che gli sono propri. Tutti questi livelli o gradi, e questi punti, sono essi stessi virtuali. Appartengono a un Tempo unico, coesistono in un'Unità, sono avvolti in una Semplicità, formano le parti in potenza di un Tutto che è virtuale. Costituiscono *la realtà di questo virtuale*. Era questo il significato della teoria delle molteplicità virtuali che, sin dall'inizio, animava il bergsonismo. La virtualità si attualizza, si differenzia, si «dispiega», attualizza e dispiega, le sue parti, in base a delle linee divergenti ognuna delle quali però corrisponde a un grado determinato della totalità virtuale. Allora, non c'è più un tutto coesistente; ci sono soltanto delle linee di attualizzazione, *alcune successive, altre simultanee*, ma ognuna delle quali rappresenta l'attualizzazione del tutto in una direzione, e non si combina con le altre linee o con le altre direzioni. Ciononostante ogni linea corrisponde a uno dei gradi che coesistono tutti nel virtuale; la linea ne attualizza il livello separandolo dagli altri; ne incarna i punti notevoli, ignorando tutto ciò che succede agli altri livelli¹³. Dobbiamo pensare che quando la durata si divide in materia e vita, e la vita, a sua volta, in piante e animali, si attualizzano diversi livelli di contrazione, che possono coesistere solo rimanendo virtuali. E quando anche l'istinto animale si divide in diversi istinti, o quando un istinto particolare si divide in specie, altri livelli si separano o si ritagliano attualmente nella regione dell'animale o del genere. E se le linee d'attualizzazione corrispondono così strettamente ai livelli o ai gradi virtuali di distensione e contrazione, non si dovrà credere che per questo si limitino a ricalcarli, a riprodurli per semplice somiglianza. Infatti ciò che coesiste nel virtuale, nell'attuale non coesiste più e si distribuisce in linee o parti non sommabili, ciascuna delle quali

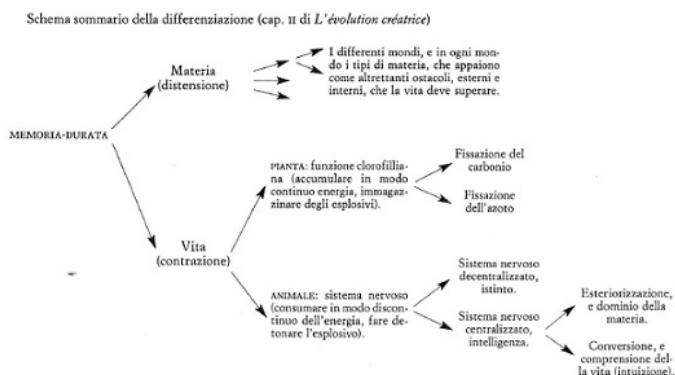
mantiene il tutto, ma in un certo modo, da un certo punto di vista. Anche queste linee di differenziazione sono veramente creatrici: si attualizzano per invenzione, e in questo modo creano il rappresentante fisico, vitale o psichico del livello ontologico che incarnano.

Se consideriamo solamente gli attuali che delimitano ogni linea stabiliamo fra loro rapporti di gradazione e di opposizione. Allora, tra la pianta e l'animale o tra l'animale e l'uomo, scorgeremo soltanto differenze di grado. Meglio, in ciascuno di loro vedremo un'opposizione fondamentale: nell'uno il negativo dell'altro, il suo inverso o l'ostacolo che vi si oppone. Bergson si esprime spesso in questi termini di opposizione: la materia si presenta come l'ostacolo che lo slancio vitale deve superare, e la materialità come l'inversione del movimento della vita¹⁴. Ciononostante non bisogna credere che Bergson ritorni a una concezione del negativo che aveva precedentemente denunciato, così come non torna a una teoria delle degradazioni. Basta infatti rimettere i termini attuali nel movimento che li produce, riferirli alla virtualità che in loro si attualizza, per vedere che la differenziazione non è mai una negazione ma è una creazione, e che la differenza non è mai negativa ma, al contrario, essenzialmente positiva e creatrice.

Possiamo sempre trovare delle leggi comuni a queste linee d'attualizzazione o di differenziazione. C'è una correlazione, tra la vita e la materia, tra la distensione e la contrazione, che testimonia la coesistenza dei loro rispettivi gradi nel Tutto virtuale e la loro fondamentale relatività nel processo dell'attualizzazione. Ogni linea della vita si rapporta a un tipo di materia, che non è solo un ambiente esterno, ma in funzione della quale il vivente si costruisce un corpo, una forma. Per questo motivo, rispetto alla materia, il vivente appare prima di tutto come posizione di problemi e capacità di risolverli: ad esempio, la costituzione dell'occhio e, prima di tutto, soluzione del problema posto in funzione della luce¹⁵. Si dirà, ogni volta, che la soluzione è ottimale rispetto al modo in cui era posto il problema e i mezzi di cui il vivente disponeva per risolverlo. (Così, se si confronta, all'interno di specie diverse, un istinto con uno simile, non si dovrà dire che esso è più o meno

completo, più o meno perfezionato, ma che è tanto perfetto quanto può esserlo a dei gradi diversi)¹⁶. E tuttavia evidente che in sé ogni soluzione vitale non rappresenta un successo: dividendo in due l'animale, in artropodi e invertebrati, non abbiamo tenuto conto delle altre due direzioni, gli echinodermi e i molluschi, che rappresentano uno scacco per lo slancio vitale¹⁷. Tutto si svolge come se gli stessi viventi si ponessero falsi problemi con il rischio di perdersi. Molto di più, anche se rispetto alle condizioni del

Schema sommario della differenziazione (cap. II di *L'évolution créatrice*)



problema o dell'ambiente, ogni soluzione rappresenta un successo relativo, confrontata al movimento che l'inventa, rappresenta ancora uno scacco relativo: la vita come *movimento* si aliena nella *forma* materiale che suscita; attualizzandosi e differenziandosi perde il «contatto con il resto di se stessa». Ogni specie è quindi un arresto del movimento; si dirà che il vivente si rigira su se stesso e *si chiude*¹⁸. Non può essere in altro modo, e questo perché il Tutto è solo virtuale e passando all'atto si divide e non può raccogliere le sue parti attuali che rimangono, quindi, esterne le une alle altre: il Tutto non è mai «dato». Nell'attuale regna allora un pluralismo irriducibile, pluralismo sia dei mondi sia dei viventi, tutti «chiusi» in se stessi.

Ma in un'altra oscillazione dobbiamo rallegrarci del fatto che non sia dato *Tutto*. Sin dall'inizio è proprio questo il tema

costante del bergsonismo: la confusione tra lo spazio e il tempo, la loro assimilazione, ci fa credere che tutto è dato, almeno di diritto, almeno allo sguardo di un Dio. E' proprio questo il torto comune al meccanicismo e al finalismo. Il primo ritiene che tutto sia calcolabile in funzione di uno stato; l'altro che tutto sia determinabile in funzione di un programma: in entrambi i casi il tempo è considerato solo come uno schermo che ci nasconde l'eterno, o che successivamente ci mostra ciò che un Dio o un'intelligenza sovraumana vedrebbe immediatamente¹⁹. Questa illusione è inevitabile se noi spazializziamo il tempo. Infatti nello spazio basta che noi disponiamo di una dimensione ulteriore rispetto a quelle in cui si verifica un fenomeno, affinché un movimento che si sta svolgendo ci appaia come se fosse già compiuto.

Se considerassimo il tempo come una quarta dimensione dello spazio, dovremmo pensare che questa contenga tutte le possibili forme dell'universo; e sia il movimento nello spazio che lo scorrimento del tempo non sarebbero più che delle apparenze legate alle tre dimensioni²⁰. In verità, il fatto che lo spazio reale non abbia che tre dimensioni e che il Tempo non sia una dimensione dello spazio significa che c'è un'efficacia, una positività del tempo che fa tutt'uno con una «esitazione» delle cose e, per questo, con la creazione del mondo²¹.

Non c'è alcun dubbio sul fatto che ci sia un Tutto della durata. Ma questo tutto è virtuale. Si attualizza in base a linee divergenti; ma queste non formano un tutto per loro conto né assomigliano a ciò che attualizzano. Fra il meccanicismo e il finalismo è preferibile quest'ultimo; *a condizione però di introdurre due correzioni*. Da una parte, è giusto paragonare il vivente al tutto dell'universo; ma è sbagliato interpretare questo confronto come se esprimesse una specie d'analogia fra due totalità chiuse (macrocosmo e microcosmo). Al contrario, il vivente ha delle finalità solo nella misura in cui si apre a una totalità anch'essa aperta: «o la finalità è esterna, o non c'è del tutto»²². In questo modo il confronto classico cambia completamente senso; e non è il tutto a chiudersi come un organismo, ma l'organismo che si apre al tutto, e nello stesso modo di questo tutto virtuale.

D'altra parte c'è una prova della finalità: quando si scoprono, su linee divergenti, attualizzazioni simili, strutture o

apparati uguali (ad esempio, l'occhio nei molluschi e nei vertebrati). L'esempio sarà tanto più significativo quanto maggiore sarà la distanza delle linee fra loro e quanto più l'organo simile si otterrà attraverso mezzi essi stessi diversi²³. Si può qui notare come nei processi di attualizzazione la stessa categoria di somiglianza e subordinata a quella di divergenza, di differenza o di differenziazione. Anche se le forme o i prodotti attuali possono essere simili fra loro, resta comunque il fatto che i movimenti della produzione non si assomigliano e che i prodotti non assomigliano alla virtualità che incarnano. Per questo attualizzazione e differenziazione costituiscono una vera creazione. Il Tutto deve *creare* le linee divergenti secondo cui si attualizza e i mezzi dissimili che utilizza su ciascuna linea. C'è finalità perché la vita non opera senza direzioni; ma, in quanto le direzioni non preesistono già fatte e sono esse stesse create «corrispondentemente» all'atto che le percorre, non esiste uno «scopo»²⁴. Ogni linea d'attualizzazione corrisponde a un livello virtuale; ma ogni volta deve inventare la figura di questa corrispondenza, creare i mezzi per dispiegarla da ciò che è implicato, per distinguerla da ciò che è confuso.

La durata e la Vita sono di diritto memoria, coscienza e libertà. L'espressione di diritto significa virtualmente. Ora il problema (*quid facti?*) è di determinare quali siano le condizioni affinché la durata possa divenire *di fatto* coscienza di sé, come la vita acceda *attualmente* a una memoria e a una libertà di fatto²⁵. La risposta di Bergson è che lo slancio vitale «passa» con successo solo sulla linea dell'Uomo; in questo senso l'uomo è allora «la ragion d'essere dell'intero sviluppo»²⁶. Si dovrà quindi affermare che l'attuale diviene adeguato al virtuale solo nel caso dell'uomo. Che l'uomo è capace di ritrovare tutti i livelli, tutti i gradi di distensione e di contrazione che coesistono nel Tutto virtuale. Come se fosse capace di ogni frenesia e potesse far sì che in lui accada tutto ciò che, altrimenti, può incarnarsi solo nelle diverse specie. Ritrova o prepara la materia perfino nei suoi sogni. Dentro di lui stanno anche le durate che gli sono inferiori o superiori. L'uomo crea dunque una differenziazione valida per il Tutto, ed è l'unico a tracciare una direzione aperta in grado

d'esprimere un tutto anch'esso aperto. Così, mentre le altre direzioni s'arrestano e girano, in tondo, e a ciascuna corrisponde un «piano» distinto della natura, l'uomo, al contrario, può confondere i piani, superare il suo piano e la sua condizione, per esprimere, infine, la Natura naturante²⁷.

Da dove gli deriva questo privilegio ? L'origine, a prima vista, sembra essere umile. Dato che ogni contrazione è ancora della durata relativa a una distensione e ogni vita a una materia, il punto di partenza è in un certo stato della materia cerebrale. Ci si ricorderà che questa «analizza» l'eccitazione ricevuta, seleziona la reazione e rende possibile uno *scarto* fra l'eccitazione e la reazione; qui nulla supera le proprietà fisico-chimiche di una materia particolarmente complicata. Ma abbiamo anche visto che tutta la memoria deriva da questo scarto e diviene attuale. Ciò che si attualizza è l'intera libertà. Sulla linea di differenziazione dell'uomo lo slancio vitale ha saputo creare con la materia uno strumento di libertà, «costruire una meccanica che trionfasse sul meccanicismo», «utilizzare il determinismo della natura per passare attraverso le maglie della rete che aveva teso»²⁸. La libertà ha precisamente questo senso fisico: «far detonare» un esplosivo, utilizzarlo per dei movimenti sempre più potenti²⁹.

Un tal punto di partenza sembra sfociare nella percezione e anche in una memoria utilitaria, in quanto i ricordi utili s'attualizzano nello scarto cerebrale; e, infine, nell'intelligenza come organo di dominio e di uso della materia. Così, si comprende anche come gli uomini possano formare delle *società*. Con ciò non si vuol dire che la società sia solamente o essenzialmente intelligente. Senza alcun dubbio le società umane implicano, sin dall'origine, una certa comprensione intelligente dei bisogni, e una certa organizzazione razionale delle attività. Esse inoltre si formano e possono sussistere solo grazie a dei fattori irrazionali o perfino assurdi. L'obbligazione, ad esempio, non ha dei fondamenti razionali. Ogni obbligo particolare è convenzionale e può sfiorare l'assurdo; la sola cosa fondata è l'obbligo ad avere degli obblighi, «il tutto dell'obbligazione»; ma non è affatto fondata sulla ragione, bensì su un'esigenza della natura, su una sorta di «istinto virtuale», cioè su una contropartita che la natura suscita *nell'essere* ragionevole per compensare la parzialità della sua

intelligenza. Essendo esclusiva, ogni linea di differenziazione cerca di raggiungere, con dei mezzi che le sono propri, i vantaggi dell'altra linea: pur essendo separati, l'istinto e l'intelligenza sono tali per cui l'uno si crea un surrogato dell'intelligenza, l'altro un equivalente dell'istinto. E' questa «la funzione fabulatrice»: è un istinto virtuale, creatore di dei e inventore di religioni, cioè di rappresentazioni fittizie «che terranno testa alla rappresentazione del reale e che riusciranno, per mezzo dell'intermediario dell'intelligenza stessa, a controbilanciare il lavoro intellettuale». E come nel caso dell'obbligazione, ogni dio è contingente, o perfino assurdo, ma ciò che è naturale, necessario e fondato è il fatto di *avere* degli dèi, il pantheon degli dèi³⁰. Per riassumere si può dire che la sociabilità (nel significato umano) può esistere solo *fra* esseri intelligenti, ma che non si fonda *sulla* loro intelligenza: la vita sociale è immanente all'intelligenza, inizia con essa, ma non ne deriva. Ma così il nostro problema sembra complicarsi piuttosto che risolversi. Il privilegio dell'uomo infatti non è ancora giustificato dalla considerazione delle complementarietà o delle differenze fra intelligenza e sociabilità. Le società che forma non sono meno chiuse di quelle delle specie animali; come quest'ultime, fanno parte di un piano della natura; e all'interno della sua società l'uomo gira in un cerchio, come fanno le specie in se stesse o le formiche nel loro territorio³¹. Qui, sembra che non ci sia nulla che possa conferire all'uomo quell'apertura eccezionale di cui si parlava, e che consisteva nella possibilità di superare il suo «piano» e la sua condizione.

A meno che proprio questa sorta di gioco dell'intelligenza e della società, questo piccolo scarto fra le due, non sia esso stesso un fattore decisivo. Già il piccolo scarto intracerebrale rendeva possibile l'intelligenza e l'attualizzazione di una memoria utile; in più, grazie a esso il corpo mimava la vita dell'intero spirito e noi potevamo installarci con un balzo nel passato puro. Ci troviamo ora di fronte a un altro scarto intercerebrale, fra l'intelligenza stessa e la società: non sarà forse questa «esitazione» dell'intelligenza che potrà mimare «l'esitazione» superiore delle cose nella durata, e che permetterà all'uomo di rompere con un salto il cerchio delle società chiuse? A prima vista no. Poiché se l'intelligenza esita e

talvolta si ribella, lo fa innanzitutto in nome di un egoismo che cerca di preservare contro le esigenze sociali³². E se la società si fa obbedire, è grazie alla funzione fabulatrice, che persuade l'intelligenza che il suo interesse è di ratificare l'obbligazione sociale. Sembra dunque che noi veniamo continuamente rinviati da un termine all'altro. Ma, nella misura in cui qualche cosa si inserisce nello scarto, tutto cambia.

Che cosa si inserisce nello scarto intelligenza-società (così come l'immagine-ricordo si inseriva nello scarto cerebrale caratteristico dell'intelligenza) ? Non possiamo rispondere: l'intuizione. Al contrario si tratta infatti di fare una genesi dell'intuizione, cioè di determinare la maniera in cui l'intelligenza stessa si converte o viene convertita in intuizione. E se, secondo le leggi della differenziazione, ricordiamo che l'intelligenza, pur separandosi dall'istinto, tuttavia conserva un equivalente dell'istinto che sarebbe come il nocciolo dell'intuizione, non abbiamo ancora detto nulla di importante; infatti quest'equivalente dell'istinto viene completamente mobilitato dalla funzione fabulatrice nella società chiusa in quanto tale³³. La vera risposta di Bergson è ben diversa: : è *l'emozione* che si inserisce nello scarto. Per questa risposta, «noi non abbiamo scelta»³⁴. Soltanto l'emozione infatti ha una differenza di natura sia rispetto all'intelligenza che all'istinto, sia rispetto all'egoismo individuale e intelligente che alla pressione sociale quasi istintiva. È evidente che nessuno nega che l'egoismo provochi delle emozioni; e le suscita ancor più la pressione sociale, con tutte le fantasie della funzione fabulatrice. Ma in entrambi i casi, l'emozione è sempre ricollegata a quella rappresentazione da cui la si fa dipendere. Ci si installa allora in un misto d'emozione e di rappresentazione, senza comprendere qual è la potenza e la natura dell'emozione presa come elemento puro. In realtà, l'emozione precede ogni tipo di rappresentazione e genera nuove idee. Non ha, propriamente parlando, un oggetto, ma soltanto un'*essenza*, che si espande su oggetti diversi, gli animali, le piante e tutta la natura. «Tale musica sublime esprime l'amore. Non è tuttavia l'amore di nessuno [...] l'amore sarà qualificato per la sua essenza, non per il suo oggetto»³⁵. E personale ma non individuale; ed essendo trascendente è come un Dio in noi. «Quando la musica piange,

è l'umanità, è la natura intera che piange con essa. A dire il vero, la musica non introduce questi sentimenti in noi; piuttosto, ci introduce in essi, come dei passanti coinvolti in una danza». L'emozione è, insomma, creatrice (dapprima perché esprime l'intera creazione, poi perché essa stessa crea l'opera in cui si esprime; infine, perché comunica un po' di questa creatività agli spettatori o uditori).

Il piccolo scarto «pressione della società-resistenza della intelligenza» definisce una variabilità caratteristica delle società umane. Grazie a questo scarto, si produce o si incarna qualcosa di straordinario: è l'emozione creatrice, che non ha più nulla a che vedere con le pressioni sociali né con le contestazioni dell'individuo. Essa non c'entra più nulla con l'individuo che contesta o che inventa, né con una società costrittiva, persuasiva o anche fabulatrice³⁶. L'emozione creatrice si è solo servita del loro gioco circolare per spezzare il cerchio, proprio come la Memoria si serviva del gioco circolare eccitazione-reazione per incarnare in immagini dei ricordi. Che cos'è infatti questa emozione creatrice se non proprio una Memoria cosmica, che attualizza contemporaneamente tutti i livelli e che libera l'uomo dal piano o livello che gli appartiene per farne un creatore adeguato a tutto il movimento della creazione ?³⁷ Senza alcun dubbio, questa liberazione, questo incarnarsi della memoria cosmica in emozioni creatrici, si realizza solo all'interno di alcune anime privilegiate. Attraversando deserti chiusi, essa, «di tanto in tanto», salta da un'anima all'altra. Ma a ogni membro di una società chiusa che gli si apre, comunica una specie di reminiscenza, un'emozione che gli permette di seguire. Così, passando da un'anima all'altra, traccia il disegno di una società *aperta*, una società di creatori in cui, per l'intermediario dei discepoli, degli spettatori o del pubblico, si passa da un genio all'altro.

Essa è la genesi dell'intuizione nell'intelligenza. È proprio agendo e creando, più che contemplando, che l'uomo può accedere alla totalità creatrice aperta. Anche all'interno della stessa filosofia si ammette ancor troppa contemplazione: come se l'intelligenza fosse già penetrata dall'emozione e dunque dall'intuizione ma in modo insufficiente per creare conformemente a questa emozione³⁸. Allora le grandi anime

non sono quelle dei filosofi, ma piuttosto quelle degli artisti e dei mistici (nel senso almeno, di una mistica cristiana che viene descritta da Bergson come un'attività tutta eccedente, attiva e creativa)³⁹. Al limite, è il mistico che gioca tutta la creazione e che ne inventa un'espressione tanto più adeguata quanto è dinamica. L'anima mistica, serva di un Dio aperto e finito (sono queste le caratteristiche dello Slancio vitale), gioca attivamente tutto l'universo, riproducendo l'apertura di un Tutto nel quale non c'è nulla da vedere o da contemplare. Il filosofo, già animato dall'emozione, coglieva le linee che si distribuivano nei misti dati dall'esperienza; ne prolungava il tracciato fino oltre la «curva» e ne indicava in lontananza il punto virtuale in cui tutte si incontravano. Nell'intuizione mistica, ciò che rimaneva indeterminato all'interno dell'intuizione filosofica, riceve un nuovo tipo di determinazione - come se la «probabilità» caratteristica della filosofia si prolungasse in certezza mistica. E' certo che il filosofo può considerare l'anima mistica solo dal di fuori e dal punto di vista delle sue linee di probabilità⁴⁰. Ma è proprio l'esistenza stessa del misticismo che dà una superiore probabilità a questa trasformazione finale in certezza, e fornisce come un involucro o un limite a tutti gli aspetti del metodo.

All'inizio ci chiedevamo quale fosse il rapporto fra i tre fondamentali concetti di Durata, Memoria e Slancio vitale e che tipo di progresso segnassero nella filosofia di Bergson. Ora ci sembra che la Durata definisca essenzialmente una molteplicità virtuale (*ciò che differisce in natura*). La Memoria appare allora come la coesistenza, all'interno di questa molteplicità, in questa virtualità, di tutti i *gradi di differenza*. Infine, lo Slancio vitale indica l'attualizzazione del virtuale in base a delle *linee di differenziazione* che corrispondono ai gradi - fino alla linea dell'uomo in cui lo Slancio vitale prende coscienza di sé.

Note

¹ Cfr. qui, pp. 65-66.

² Questo «naturalismo» ontologico appare chiaramente in *MR* (sulla Natura naturante e sulla Natura naturata, *ibid.*, p. 1024; trad. it. p. 40). E qui si presenta la nozione, apparentemente strana, di «piano della natura» (*ibid.*, p. 1022; trad. it. p. 39). Malgrado certe espressioni di Bergson («voluto dalla natura», *ibid.*, p. 1029; trad. it. p. 44) non bisogna interpretare questa nozione in senso troppo finalistico: ci sono molteplici *piani* e, come vedremo, ciascuno corrisponde a uno dei gradi o livelli di contrazione che coesistono nella durata. Il termine «piano» rinvia, piuttosto che a un progetto ofine, ai tagli e alle sezioni del cono.

³ Per Bergson, il termine «Tutto» ha un significato solo a condizione di non designare qualcosa d'attuale. Bergson ricorda costantemente che il Tutto non è dato. E ciò non significa che l'idea del tutto sia priva di senso, ma che designa una virtualità, in quanto le parti attuali non si lasciano totalizzare.

⁴ Cfr. *EC*, p. 571. Cfr. anche *MR*, p. 1225; trad. it. p. 215: «l'essenza di una tendenza vitale è di svilupparsi in forma di fascio, che crea, per il solo fatto della sua crescita, delle direzioni divergenti tra le quali si dividerà lo slancio». Sul primato di una Totalità dapprima indivisa, di una Unità o Semplicità, cfr. *EC*, pp. 571-72, 595 («l'identità originaria»).

⁵ *Ibid.*, p. 578.

⁶ In effetti, nell'esperienza, i prodotti della differenziazione non sono mai completamente *puri*. Di più, ogni linea «compensa» ciò che ha di esclusivo: ad esempio, la linea che porta all'intelligenza, suscita negli esseri intelligenti un equivalente d'istinto, un «istinto virtuale» rappresentato dalla *fabulazione* (*MR*, p. 1068; trad. it. p. 79).

⁷ Il maggior rimprovero di Bergson ai filosofi della natura è di non aver visto, all'interno dell'evoluzione e della differenziazione, che delle differenze di grado su di una stessa linea: *EC*, p. 609.

⁸ Una simile esitazione tra i due concetti di virtuale e di possibile si può trovare, a livello filosofico, in un sistema come quello di Leibniz.

⁹ Cfr. *PM*, «Le possible et le réel».

¹⁰ *EC*, pp. 549-54.

¹¹ *Ibid.*, p. 555: come avrebbe potuto un'energia fisica esteriore, ad esempio la luce, «convertire un'impressione da essa prodotta in una macchina capace di utilizzarla»?

¹² Senza alcun dubbio le classificazioni del xviii secolo non ignorano l'idea delle linee divergenti o delle serie ramificate. Ma Bergson è interessato al fatto che queste divergenze di direzione possono essere interpretate solo nella prospettiva dell'attualizzazione di un virtuale. Oggi si potrebbero trovare delle esigenze analoghe a quelle di Bergson in R. Ruyer: richiamo a un «potenziale trans-spaziale, mnemico e inventivo», rifiuto di interpretare l'evoluzione in termini meramente attuali (cfr. *Éléments de psycho-biologie*, Puf, Paris 1946).

¹³ Quando Bergson dice (in *EC*, p. 637): «Sembra che la vita dal momento in cui si contrae in una specie determinata, perda il contatto con il resto di se stessa, tranne che su qualche punto che interessa la specie che si sta formando. Come non accorgersi che la vita procede, qui, come la coscienza in generale, come la memoria?» - il lettore deve pensare che questi punti corrispondano ai punti luminosi che si staccano a ogni livello del cono. Ogni linea di differenziazione o d'attualizzazione costituisce quindi un «piano della natura», che, a suo modo, riprende una sezione o un livello virtuale (cfr. qui, p. 83, nota 2).

¹⁴ Su questa terminologia negativa, cfr. l'intero cap. iii di *EC*.

¹⁵ A Bergson sembra che questo carattere della vita, posizione e soluzione del problema, sia più importante della determinazione negativa del bisogno.

¹⁶ *EC*, p. 640; *MR*, p. 1082; trad. it. p. 91 («a ogni arresto, una combinazione perfetta nel suo genere»).

¹⁷ *EC*, p. 606.

¹⁸ Sull'opposizione vita-forma, *ibid.*, pp. 603-4: «Come dei mulinelli di polvere sollevati dal vento, gli esseri viventi girano su se stessi, sospesi al gran soffio della vita. Sono, quindi, relativamente stabili, e anzi imitano così bene l'immobilità». Sulla specie come «arresto», *MR*, p. 1153; trad. it. p. 152. E questa l'origine della nozione di *chiuso* che acquisterà un'importanza notevole nello studio della società umana. Infatti, da un certo punto di vista, l'uomo è girato su se stesso,

chiuso in sé, circolare, quanto le altre specie animali: allora si dirà che è «chiuso». *Ibid.*, p. 1006; trad. it. p. 25.

¹⁹ BC, pp. 526-28.

²⁰ DS, pp. 191-2; trad. it. pp. 122-23 (sull'esempio della «curva piana» e della «curva a tre dimensioni»),

²¹ *Ibid.*, p. 116; trad. it. p. 55 «una certa esitazione, 0 indeterminazione, inerente a una certa parte delle cose», e che si confonde con «l'evoluzione creatrice».

²² EC, p. 529.

²³ *Ibid.*, pp. 541-42 («Come supporre che delle cause accidentali, che si presentano in un ordine accidentale, abbiano portato per parecchie volte allo stesso risultato, essendo esse infinitamente numerose e l'effetto infinitamente complesso?»). L. CUENOT ha prodotto un'infinità di esempi nel senso della teoria bergsoniana, cfr. ID., *Invention et finalit  en biologie*, Flammarion, Paris 1941.

²⁴ EC, p. 538.

²⁵ *Ibid.*, p. 649; cfr. anche ES, pp. 818-19; trad. it. pp. 8-9.

²⁶ MR, p. 1154; trad. it. p. 154.

²⁷ Sull'uomo che inganna la Natura, ne oltrepassa il «piano» e raggiunge la Natura naturante, *ibid.*, pp. 1022-29; it. pp. 38-45. Sul superamento da parte dell'uomo della sua condizione, *ibid.* e PM, p. 1425; trad. it. p. 182.

²⁸ EC, p. 719.

²⁹ ES, pp. 825-26; trad. it. pp. 14-16.

³⁰ MR, p. 1145; trad. it. p. 145. Sull'obbligazione e l'istinto virtuale, p. 999; trad. it. p. 18. Sulla funzione fabulatrice e l'istinto virtuale, *ibid.*, pp. 1067-68; trad. it. pp. 78-79 e *ibid.* p. 1076; trad. it. p. 86.

³¹ *Ibid.*, p. 1006; trad. it. p. 25.

³² *Ibid.*, pp. 1053 e 1153; trad. it. pp. 65 e 152.

³³ Tuttavia Bergson in alcuni passi fornisce questo tipo di spiegazione, si da, ad esempio, *ibid.*, p. 1155; trad. it. p. 154. Ma essa ha solo un valore provvisorio.

³⁴ *Ibid.*, p. 1008; trad. it. p. 27. (La teoria dell'emozione creatrice   tanto pi  importante in quanto d  all'affettivit  lo statuto che le mancava nelle sfere precedenti. In *Les données immédiates* l'affettivit  tendeva a confondersi con la durata in generale. In *Matière et mémoire* al contrario, aveva un ruolo molto pi  preciso, ma era impura e piuttosto dolorosa).

Sull'emozione creatrice e i suoi rapporti con l'intuizione, cfr. lo studio di m. gouhier, in *L'Histoire et sa philosophie*, Vrin, Paris 1952, pp. 76-77.

35 *MR*, pp. 1191-92; trad. it. p. 186. (Si veda anche *ibid.*, pp. 1007-8; trad. it. pp. 26-27.)

³⁶ Si noterà che per Bergson anche l'arte ha due fonti. C'è un'arte *fabulatrice*, sia collettiva sia individuale (*ibid.*, pp. 1141-43; trad. it. pp. 166-67). E c'è un'arte *emotiva* o *creativa* (*ibid.*, p. 1190; trad. it. p. 185). Forse ogni genere d'arte presenta questi due aspetti, ma in proporzione variabile. Bergson non nasconde che per quanto riguarda l'arte l'aspetto di fabulazione gli sembra essere inferiore; il romanzo sarebbe soprattutto fabulazione, la musica al contrario emozione e creazione.

37 *Ibid.*, p. 1192; trad. it. p. 186: «creare dei creatori».

38 *Ibid.*, p. 1029; trad. it. pp. 44-45.

39 Sui tre misticismi, greco, orientale e cristiano, *ibid.*, pp. 1158-59; trad. it. pp. 157-58.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1184; trad. it. p. 179. Si ricordi che la nozione di probabilità ha molta importanza per il metodo bergsoniano e che l'intuizione è sia un metodo di esteriorità che di interiorità.

Appendice

In questa appendice a *Il bergsonismo* il lettore troverà la traduzione di tre testi che possono documentare il costante interesse di Deleuze per la filosofia di Bergson. I primi due sono del 1956 e dunque si collocano agli esordi dell'attività filosofica di Deleuze: si tratta della voce scritta per *Les philosophes célèbres* a cura di M. Merleau-Ponty (Editions d'Art Lucien Mazenod, Paris 1956, pp. 292-99), intitolata Bergson (1859-1941), e del saggio *La conception de la différence chez Bergson* (pubblicato nel voi. IV di «Les études bergsoniennes», Paris 1956, pp. 79-112). Il terzo testo qui proposto si situa invece quasi al termine dell'itinerario di Deleuze: *A Return to Bergson* è del 1988 ed è la postfazione all'edizione americana di *Le bergsonisme* (*Bergsonism*, Zone Books, New York 1991). Il primo e il terzo di questi testi sono qui pubblicati per la prima volta in lingua italiana; il secondo è già apparso sulla rivista «aut aut» (n. 204, novembre-dicembre 1984) per la traduzione di Federica Sossi. Si ringrazia Giuseppe Bianco per la preziosa segnalazione della voce *Bergson*.

Bergson (1859-1941)

Un grande filosofo è quello che crea dei concetti nuovi: concetti che al tempo stesso superano le dualità del pensiero ordinario e danno alle cose una verità nuova, una distribuzione nuova, un taglio straordinario. Il nome di Bergson resta legato alle nozioni di *durata*, di *memoria*, di *slancio vitale* e di *intuizione*. La sua influenza e la sua genialità si valutano per il modo in cui questi concetti si sono imposti, sono stati utilizzati e sono entrati a far parte del mondo filosofico. Nell'*Essai sur les données immédiates*, si era formato il concetto originale di durata; in *Matière et mémoire*, un concetto di memoria; nell'*Evolution créatrice*, quello di slancio vitale. Il rapporto tra queste tre nozioni affini ci deve indicare lo sviluppo e il progresso della filosofia bergsoniana. Qual è dunque questo rapporto?

In primo luogo ci proponiamo solo di studiare l'intuizione, non perché sia l'essenziale, ma perché ci può chiarire la natura dei problemi bergsoniani. Non è per caso che Bergson, parlando di intuizione, ci faccia vedere quale sia l'importanza, nella vita dello spirito, di un'attività che pone e formula i problemi¹: ci sono più falsi problemi che false soluzioni, prima ancora che ci siano false soluzioni a problemi veri. Ora, se una certa intuizione è sempre il cuore della dottrina di un filosofo, una delle originalità di Bergson sta nell'avere organizzato l'intuizione, nella sua dottrina, come un metodo autentico, che elimina i falsi problemi e pone quelli veri, impostandoli in termini di *durata*. «I problemi relativi al soggetto e all'oggetto, alla loro distinzione e alla loro unione, devono essere posti in funzione del tempo piuttosto che dello spazio»². Probabilmente è la durata che giudica l'intuizione, come Bergson ha ricordato molte volte, ma ciò non toglie che soltanto l'intuizione, dopo aver preso coscienza di sé come metodo, possa cercare la durata nelle cose, richiamarsi alla durata, esigerla, proprio

perché l'intuizione deve alla durata tutto ciò che essa è. Se dunque l'intuizione non è un semplice godimento, né un presentimento, né semplicemente un processo affettivo, dobbiamo determinare in primo luogo quale sia il suo carattere veramente metodico.

Il primo carattere dell'intuizione sta nel fatto che in essa e attraverso di essa qualcosa si presenta, si dà in prima persona, invece di essere dedotta e conclusa attraverso qualcos'altro. Ciò che è in questione, qui, è già l'orientamento generale della filosofia, perché non basta dire che la filosofia è all'origine delle scienze e che è stata la loro madre: ora che sono adulte e ben costituite, bisogna chiedersi perché la filosofia esiste ancora e in che cosa la scienza da sola non è sufficiente. La filosofia ha sempre risposto in due modi a questa domanda, probabilmente perché le risposte possibili sono solo due: una volta stabilito che la scienza ci dà una conoscenza delle cose, che è dunque in un certo rapporto con esse, la filosofia può smettere di rivaleggiare con la scienza, può lasciarle le cose e porsi semplicemente in maniera critica come una riflessione sulla conoscenza che ne abbiamo. Oppure, al contrario, la filosofia pretende di instaurare, o piuttosto di restaurare, *un'altra* relazione con le cose, quindi *un'altra* conoscenza, conoscenza e relazione che proprio la scienza ci occultava, di cui ci privava, perché ci permetteva solamente di concludere e inferire senza mai presentarci e darci la cosa in se stessa. È in questa seconda via che Bergson si impegna, ripudiando le filosofie critiche, quando ci mostra nella scienza, e anche nell'attività tecnica, nell'intelligenza, nel linguaggio quotidiano, nella vita sociale, nel bisogno pratico, e infine e soprattutto nello spazio, altrettante forme e relazioni che ci separano dalle cose e dalla loro interiorità.

Ma l'intuizione possiede un secondo carattere: così concepita, essa si presenta proprio come un ritorno. In effetti, la relazione filosofica, che ci pone all'interno delle cose invece di lasciarci all'esterno di esse, è restaurata dalla filosofia, piuttosto che instaurata, ritrovata piuttosto che inventata. Siamo separati dalle cose, il dato immediato non è dunque immediatamente dato, ma non possiamo esserne separati a causa di un semplice accidente, di una mediazione che deriva

da noi stessi, che riguarda solo noi: il movimento che snatura le cose deve provenire dalle cose stesse, le cose devono cominciare a perdersi affinché noi finiamo per perderle, l'oblio dev'essere fondato nell'essere. La materia è esattamente ciò che nell'essere prepara e accompagna lo spazio, l'intelligenza e la scienza. E' per questo motivo che Bergson fa tutt'altra cosa rispetto alla psicologia, perché è la materia a essere un principio ontologico dell'intelligenza, non l'intelligenza un principio psicologico della materia e dello spazio³. E' per questo motivo, inoltre, che Bergson non rifiuta alcun diritto alla conoscenza scientifica, spiegando che non ci separa semplicemente dalle cose e dalla loro vera natura, ma che coglie almeno una delle due metà dell'essere, uno dei due lati dell'assoluto, uno dei due movimenti della natura, quello in cui la natura si distende e si colloca all'esterno di sé⁴.

Bergson andrà ancora più lontano, poiché in certe condizioni la scienza può unirsi alla filosofia, cioè accedere assieme a essa a una comprensione totale⁵. A ogni modo, possiamo già dire che non c'è in Bergson la minima distinzione tra due mondi, uno sensibile e l'altro intelligibile, ma solamente due movimenti, o piuttosto due sensi di un solo e stesso movimento: uno che tende a irrigidirsi nel suo prodotto, nel risultato che lo interrompe, l'altro che cambia direzione e ritrova nel suo esito il movimento da cui deriva. Bisogna aggiungere che i due sensi sono naturali, ciascuno a suo modo: uno avviene secondo natura, la quale però rischia di perdersi a ogni pausa, a ogni respiro; l'altro avviene contro natura, ma vi si ritrova, ricomincia nella tensione. Il secondo non può che essere trovato sotto il primo: è così che viene sempre ritrovato. Ritroviamo l'immediato perché dobbiamo ritornare indietro per trovarlo. In filosofia la prima volta è già la seconda, è questa la nozione di fondamento. In un certo modo, è il prodotto che è, mentre il movimento non è, non è più. Ma non è in questi termini che bisogna porre il problema dell'essere. Il movimento non è più in ogni istante, ma proprio perché non si compone di istanti: gli istanti sono solamente le sue interruzioni reali o virtuali, il suo prodotto e l'ombra del suo prodotto. L'essere non si compone di presenti. In un altro senso, dunque, è il prodotto a non essere, mentre il movimento è già *stato*. In un passo di Achille, gli istanti e i punti non sono

distinti. Bergson ci fa vedere questo, nel suo libro più difficile: non è il presente a essere e il passato a non essere più, ma il presente è utile, l'essere è il passato, l'essere è stato⁶ - vedremo che, lungi dal sopprimere l'imprevedibile e il contingente, una tale tesi ne è il fondamento. Bergson ha dunque sostituito alla distinzione tra due mondi, la distinzione tra due movimenti, tra due sensi di un solo e medesimo movimento, lo spirito e la materia, tra due tempi nella stessa durata, il passato e il presente, ed è riuscito a concepirli come coesistenti proprio perché erano nella stessa durata, uno sotto l'altro e non uno dopo l'altro. Si tratta di concepire la distinzione necessaria come una differenza di tempi, e insieme di concepire i tempi differenti, il presente e il passato, come contemporanei uno all'altro e formanti lo stesso mondo. Vedremo in che maniera.

Perché ciò che ritroviamo si chiama immediato ? Che cos'è l'immediato? Se la scienza è una conoscenza reale della cosa, una conoscenza della realtà, ciò che perde o rischia di perdere non è proprio la cosa. Ciò che la scienza rischia di perdere, a meno di non impregnarsi di filosofia, è la differenza della cosa più che la cosa stessa, ciò che determina il suo essere, ciò che fa di essa questo piuttosto che quello, questo piuttosto di un'altra cosa. Bergson denuncia energicamente quelli che ritiene essere dei falsi problemi: perché c'è qualcosa piuttosto che il niente ? Perché l'ordine piuttosto che il disordine ?⁷ Ci sono due ragioni se questi problemi sono falsi, mal posti. Innanzitutto perché fanno dell'essere una generalità, qualcosa di immutabile e indifferente che non può far altro, nell'insieme immobile in cui è preso, che distinguersi dal nulla, dal non-essere. Inoltre, anche se cerchiamo di dare un movimento all'essere immutabile così posto, questo movimento potrà essere solo quello della contraddizione: ordine e disordine, essere e nulla, uno e molteplice. Ma in effetti, l'essere non può essere composto da due punti di vista contraddittori più di quanto il movimento non si componga di punti nello spazio o di istanti: le maglie sarebbero troppo larghe⁸. L'essere è un cattivo concetto che serve solo a opporre tutto ciò che è al nulla, o la cosa stessa a tutto ciò che non è: in entrambi i casi l'essere ha abbandonato, disertato le cose; non è altro che

un'astrazione. La questione bergsoniana non è, dunque: perché qualcosa piuttosto che niente, ma: perché questo piuttosto che qualcos'altro? Perché la durata ha questa tensione ?⁹ Perché questa velocità piuttosto che un'altra?¹⁰ Perché questa proporzione?¹¹ E perché una percezione evoca un certo ricordo o addirittura raccoglie certe frequenze piuttosto che altre ?¹² Ciò significa che l'essere è la differenza e non l'immutabile o l'indifferente, né la contraddizione, che è solo un falso movimento. L'essere è la differenza stessa della cosa, ciò che Bergson chiama spesso *nuance*. «Un empirismo degno di questo nome [...] taglia per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto»¹³. E in un testo curioso, in cui Bergson attribuisce a Ravaisson l'intenzione di opporre l'intuizione intellettuale all'idea generale, come la luce bianca alla semplice idea di colore, si legge: «Anziché diluire il pensiero nel generale, il filosofo deve concentrarlo sull'individuale [...]. L'oggetto della metafisica è di cogliere nelle esistenze individuali, e di seguire fino alla sorgente da cui proviene, il raggio particolare che, conferendo a ciascuna esistenza la sua *nuance*, la ricollega con ciò stesso alla luce universale»¹⁴. L'immediato è precisamente l'identità della cosa con la sua differenza, proprio come la filosofia la ritrova o la "ricoglie".

Bergson denuncia un pericolo comune nella scienza e nella metafisica, quello di lasciar sfuggire la differenza, perché una concepisce la cosa come un prodotto e un risultato, mentre l'altra concepisce l'essere come qualcosa di immutabile che serve da principio. Tutte e due pretendono di raggiungere l'essere o di ricomporlo a partire da somiglianze e opposizioni sempre più lontane, ma la somiglianza e l'opposizione sono quasi sempre categorie pratiche, non ontologiche. Da cui l'insistenza di Bergson nel mostrare che rischiamo di mettere delle cose estremamente diverse, delle cose che differiscono per natura, in una stessa parola, in favore di una somiglianza¹⁵. L'Essere infatti è dalla parte della differenza, né uno né molteplice. Ma in che cosa consiste la *nuance*, in che cosa consiste la differenza della cosa, in che cosa consiste la differenza della zolletta di zucchero? Non si tratta solo della sua differenza con un'altra cosa: in questo modo ci sarebbe

soltanto una relazione puramente esteriore, che rinvia così, in ultima istanza, allo spazio. Non è neanche la sua differenza con tutto ciò che non è: torneremmo a una dialettica della contraddizione. Già Platone non voleva che si confondesse l'alterità con una contraddizione, ma per Bergson l'alterità non basta ancora a fare in modo che l'essere raggiunga le cose e sia veramente l'essere delle cose. Al concetto platonico di alterità Bergson sostituisce il concetto aristotelico di alterazione, per farne la sostanza stessa. L'essere è alterazione, l'alterazione è sostanza¹⁶. Ed è proprio ciò che Bergson chiama *durata*, perché tutte le caratteristiche con cui la definisce, a partire dal *Saggio sui dati immediati*, riconducono a questo: la durata è ciò che differisce 0 che cambia di natura, è la qualità, l'eterogeneità, ciò che differisce da sé. L'essere della zolletta di zucchero si definirà con una durata, con un certo modo di durare, con una certa distensione o tensione della durata.

Come ha questo potere la durata ? La domanda può essere posta altrimenti: se l'essere è la differenza della cosa, come risulterà essere la cosa stessa ? Incontriamo così una terza caratteristica dell'intuizione, più profonda delle precedenti. L'intuizione come metodo è un metodo che cerca la differenza. Si presenta come ciò che cerca e trova le differenze di natura, le « articolazioni del reale ». L'essere è articolato, per cui un problema che non rispetta queste differenze è un falso problema. Bergson ama citare il testo di Platone dove si paragona il filosofo a un bravo cuoco che taglia la carne secondo le articolazioni naturali. Rimprovera costantemente sia alla scienza sia alla metafisica di aver perduto il senso delle differenze di natura, e di aver mantenuto soltanto le differenze di grado dove invece c'era tutt'altra cosa; di essere parte, così, di un « misto » mal analizzato. Uno dei passaggi più celebri di Bergson ci mostra come l'intensità ricopra, in effetti, le differenze di natura che l'intuizione è in grado di ritrovare¹⁷. Ma sappiamo che la scienza e anche la metafisica non inventano i loro errori e illusioni: qualche cosa li fonda nell'essere. In effetti, fino a quando ci troviamo di fronte a dei prodotti, fino a quando le cose con cui abbiamo a che fare sono ancora dei risultati, non potremo cogliere le differenze di natura per la semplice ragione che non ce ne sono: tra due

cose, tra due prodotti, non ci sono e non ci possono essere che differenze di grado, di proporzione. Ciò che differisce in natura non è mai una cosa, ma una tendenza. La differenza di natura non è mai tra due prodotti, tra due cose, ma in una sola e medesima cosa tra due tendenze che l'attraversano, in un solo e medesimo prodotto tra due tendenze che vi si incontrano¹⁸. Dunque, ciò che è puro non è mai la cosa; la cosa è sempre un misto che va dissociato. Solo la tendenza è pura: vale a dire che la vera cosa o la sostanza è la tendenza stessa. L'intuizione appare proprio come un autentico metodo di divisione: divide il misto in due tendenze che differiscono in natura. Riconosciamo qui il senso dei dualismi cari a Bergson: non soltanto i titoli di molte delle sue opere, ma ogni capitolo e ogni pagina testimoniano un tale dualismo. La quantità e la qualità, l'intelligenza e l'istinto, l'ordine geometrico e l'ordine vitale, la scienza e la metafisica, il chiuso e l'aperto sono le sue figure più conosciute. Sappiamo che, in ultima istanza, esse si riconducono alla distinzione, che ritroviamo sempre, tra la materia e la durata. Materia e durata non vengono mai distinte come due cose, ma come due movimenti, due tendenze, come la distensione e la contrazione. Ma bisogna andare più lontano: se il tema e l'idea di purezza hanno una grande importanza nella filosofia di Bergson, le due tendenze in ogni caso non sono pure o non lo sono in maniera uguale. Solo una delle due è pura, o *semplice*, l'altra, al contrario, gioca il ruolo di un'impurità che la compromette e la rende instabile¹⁹. Nella divisione del misto c'è sempre una metà giusta, che rinvia alla durata. In effetti, più che una differenza di natura tra le due tendenze che tagliano la cosa, è proprio la differenza della cosa una delle due tendenze. E se la eleviamo fino alla dualità della materia e della durata, vediamo che la durata ci presenta la natura stessa della differenza, la differenza di sé con sé, mentre la materia è soltanto l'indifferente, ciò che si ripete, ovvero il grado semplice, ciò che non può più cambiare di natura.

Non è evidente allo stesso tempo che il dualismo è un momento già superato nella filosofia di Bergson ? Perché se c'è una metà privilegiata nella divisione, questa metà deve contenere in sé il segreto dell'altra. Se tutta la differenza sta da una parte, questa parte deve contenere la sua differenza con l'altro e in un certo modo l'altro stesso o la sua possibilità. La

durata differisce dalla materia, ma soprattutto perché essa è innanzitutto ciò che differisce in sé e con sé, e perciò la materia da cui differisce è ancora quella della durata. Finché restiamo nel dualismo, la cosa sta nel punto di incontro di due movimenti: la durata, che non ha gradi per se stessa, incontra la materia come un movimento contrario, come un certo ostacolo, una certa impurità che la svia, che interrompe il suo slancio e che le conferisce ora un grado, ora un altro²⁰. Ma più profondamente, è in sé che la durata può avere dei gradi, perché è ciò che differisce da se stessa, e allo stesso modo ogni cosa è interamente definita nella durata, compresa la materia stessa. In una prospettiva ancora dualista, la durata e la materia si opponevano come ciò che differisce in natura e ciò che possiede solo dei gradi; ma più profondamente, ci sono dei gradi della differenza stessa, di cui la materia è quello più basso, il punto stesso in cui la differenza *non è che* una differenza di grado²¹. Se è vero che l'intelligenza sta dalla parte della materia in funzione dell'oggetto su cui poggia, resta il fatto che non possiamo definirla in sé, se non mostrando in che modo duri la materia, che domina il suo oggetto. Si tratta insomma di definire la materia stessa, ma non basterà più presentarla come un ostacolo e come un'impurità: bisognerà sempre mostrare come dura la materia, la cui vibrazione occupa ancora molteplici istanti. Così ogni cosa è definita completamente dal suo lato giusto attraverso una certa durata e un certo grado della durata stessa.

Un misto si scompone in due tendenze di cui una è la durata, semplice e indivisibile; ma a sua volta la durata si differenzia in due direzioni, di cui l'altra è la materia. Lo spazio si scompone in materia e durata, ma la durata si differenzia in contrazione e distensione, che è principio della materia. Quindi, se il dualismo è superato in direzione del monismo, il monismo ci dà un nuovo dualismo, questa volta padroneggiato, dominato. Perché il misto non si scompone nello stesso modo in cui il semplice si differenzia. Inoltre il metodo dell'intuizione ha una quarta e ultima caratteristica: non si limita a seguire le articolazioni naturali per tagliare le cose, ma risale ancora le «linee dei fatti», le linee di differenziazione, per ritrovare il semplice in quanto

convergenza di probabilità: non solo taglia, ma ritaglia²². La differenziazione è il potere di ciò che è semplice, indivisibile, di ciò che dura. E qui che noi vediamo sotto quale aspetto la durata stessa è uno *slancio vitale*. Bergson trova nella biologia, e particolarmente nell'evoluzione delle specie, il segno di un certo processo essenziale alla vita: quello della differenziazione come produzione di differenze reali, processo di cui intende cercare il concetto e le conseguenze filosofiche. Le pagine memorabili che ha scritto nell'*E-volution créatrice* e nelle *Deux sources* ci mostrano proprio questa attività della vita, che sfocia nella pianta e nell'animale, oppure nell'istinto e nella intelligenza, oppure ancora nelle forme diverse di uno stesso istinto.

Bergson crede che la differenziazione sia la modalità con cui le cose si realizzano, si attualizzano o si fanno. Una virtualità che si realizza è al tempo stesso ciò che si differenzia, ovvero ciò che dà luogo a delle serie divergenti, a delle linee di evoluzione, a delle specie. «L'essenza di una tendenza vitale è di svilupparsi in forma di fascio, che crea, per il solo fatto della sua crescita, delle direzioni divergenti»²³. Lo slancio vitale sarà dunque la durata stessa in quanto si realizza e si differenzia. Lo slancio vitale è la differenza in quanto passa all'atto. Inoltre, la differenziazione non proviene semplicemente da una resistenza della materia, ma più profondamente da una forza che la durata contiene in sé: la dicotomia è la legge della vita. Ciò che Bergson rimprovera al meccanicismo e al finalismo in biologia così come alla dialettica in filosofia, è il fatto di comporre sempre il movimento, seppure da diversi punti di vista, come una relazione tra termini attuali, invece che vedervi la realizzazione di un virtuale. Ma se la differenziazione è la modalità originale e irriducibile attraverso cui una virtualità si realizza, e se lo slancio vitale è la durata che si differenzia, allora la durata stessa è la virtualità. L'*Evo-lution créatrice* apporta a *Les données immédiates* l'approfondimento e il prolungamento necessario. Infatti, a partire da *Les données immédiates*, la durata si presenta come il virtuale o il soggettivo, perché più che essere ciò che non si lascia dividere, è ciò che cambia natura dividendosi²⁴. Capiamo allora che il virtuale non è un attuale, ma non è nemmeno un modo di

essere, semmai è l'essere stesso, in un certo modo: né la durata, né la vita, né il movimento sono degli attuali, ma sono ciò entro cui ogni attualità e ogni realtà si distinguono, si comprendono e trovano la loro radice. Realizzarsi costituisce sempre l'atto di un tutto che non diviene interamente reale nello stesso tempo, nello stesso luogo e nella stessa cosa, per quanto produca delle specie di natura diversa e sia, anzi, esso stesso questa differenza di natura tra le specie che produce. Bergson ha sempre detto che la durata è il cambiamento di natura e di qualità. «Tra la luce e l'oscurità, tra dei colori e tra delle *nuance*, c'è una differenza assoluta. Il passaggio dall'una all'altra è, an-ch'esso, un fenomeno assolutamente reale»²⁵.

Consideriamo, dunque, la durata e lo slancio vitale, il virtuale e la sua realizzazione come due estremi. Bisogna dire, comunque, che la durata è già slancio vitale perché l'essenza del virtuale è la sua realizzazione; ci vuole, dunque, un terzo aspetto che ce la mostri come intermedia, in un certo senso, ai due precedenti. E' proprio per questo terzo aspetto che la durata si chiama *memoria*. Per tutte le sue caratteristiche, in effetti, la durata è proprio una memoria, perché prolunga il passato nel presente, «sia che il presente racchiuda distintamente l'immagine sempre crescente del passato, sia che attesti piuttosto, con il suo continuo mutare di qualità, il carico sempre più cesante che trascina con sé via via che invecchia»²⁶. La memoria è presentata da Bergson sempre in due maniere: memoria-ricordo e memoria-contrazione, e quest'ultima è quella fondamentale²⁷. Perché introduce queste due figure che conferiscono alla memoria uno statuto filosofico completamente nuovo ? La prima ci rimanda a una sopravvivenza del passato, ma tra tutte le tesi di Bergson, quella secondo la quale il passato sopravvive in sé, è forse la più profonda e meno capita²⁸. Dato che questa sopravvivenza stessa è la durata, la durata è in sé memoria. Bergson ci fa vedere che il ricordo non è la rappresentazione di qualcosa che è stato: il passato è ciò in cui ci collochiamo *d'emblée* per ricordare²⁹. Il passato non deve sopravvivere psicologicamente o fisiologicamente nel nostro cervello, perché non ha cessato di essere, ha solamente cessato di essere utile, il passato è, sopravvive in sé. Questo essere in sé del passato non è che la

conseguenza immediata di una corretta *petizione* del problema: perché se il passato dovesse aspettare di non essere più, se non fosse più tutto in un colpo e dal momento in cui è passato, «*passato* in generale», non potrebbe mai divenire ciò che è, non potrebbe mai essere *questo* passato. Il passato è dunque l'in-sé, l'incoscio o, come dice Bergson, il *virtuale*³⁰. Ma in che senso è virtuale? E qui che dobbiamo riferirci alla seconda figura della memoria.

Il passato non si costituisce *dopo* essere stato presente, *coesiste con se stesso come presente*. Se riflettiamo sopra questo punto, vediamo che la difficoltà filosofica della nozione di passato deriva da ciò che è fissato in qualche modo tra due presenti: il presente che è stato e il presente attuale in rapporto a cui è ora passato. Il torto della psicologia, avendo posto male il *problema*, è di aver trattenuto il secondo tipo di presente, da quando ha cercato il passato a partire da qualcosa di attuale e infine di averlo più o meno collocato nel cervello. Ma infatti «la memoria non consiste affatto in una regressione dal presente al passato»³¹. Ciò che Bergson ci mostra è che, se il passato non è passato nel medesimo tempo in cui è presente, non solo non potrà mai costituirsi, ma non potrà neppure essere ricostituito a partire da un presente ulteriore. Ecco quindi in che senso il passato coesiste con se stesso come presente: la durata è proprio questa coesistenza stessa di sé con sé. Perciò il passato e il presente devono essere pensati come due gradi estremi che coesistono nella durata, due gradi distinti uno per il suo stato di distensione, l'altro per il suo stato di contrazione. Una celebre metafora ci dice che, a ogni livello del cono, c'è tutto il nostro passato, ma in gradi differenti: il presente è soltanto il grado più contratto del passato. «La stessa vita psichica sarebbe quindi ripetuta un numero indefinito di volte, in piani successivi della memoria e lo stesso atto dello spirito potrebbe giocarsi ad altezze diverse». «Tutto accade quindi come se i nostri ricordi fossero ripetuti un numero indefinito di volte in queste mille e mille possibili riduzioni della nostra vita passata». Tutto è un cambiamento di energia, di tensione, nient'altro³². A ogni grado c'è tutto, ma tutto coesiste con tutto, cioè con gli altri gradi. Vediamo, infine, *ciò che* è virtuale: sono gli stessi gradi coesistenti in quanto tali³³.

Abbiamo ragione di definire la durata come una successione, ma sbagliamo nell'insistervi; essa non è successione reale se non per il fatto di essere coesistenza virtuale. A proposito dell'intuizione Bergson scrive: «Solo il metodo di cui parliamo permette di superare l'idealismo e il realismo a un tempo, di affermare l'esistenza di oggetti inferiori e superiori a noi, sebbene in un certo senso a noi interiori, di farli coesistere insieme senza difficoltà»³⁴. E se cerchiamo effettivamente come si passa da *Matière et mémoire* all'*Evolution créatrice*, vediamo che i gradi coesistenti sono allo stesso tempo ciò che rende la durata qualcosa di virtuale e ciò che fa sì che la durata pertanto si attualizzi in ogni istante, perché disegnano tanti piani e livelli da determinare tutte le linee di differenziazione possibile. In breve, le serie realmente divergenti nascono, all'interno della durata, da gradi virtuali coesistenti. Tra l'intelligenza e l'istinto c'è una differenza di natura, perché sono situati agli estremi di due serie divergenti; ma questa differenza di natura non esprime proprio due gradi coesistenti nella durata, due gradi diversi di distensione o contrazione? È così che ogni cosa, ogni essere è il tutto, ma il tutto che si realizza in questo o quel grado.

La durata ha potuto apparire, nelle prime opere di Bergson, una realtà soprattutto psicologica, ma ciò che è psicologico è solo la *nostra* durata, cioè un certo grado ben determinato. «Se anziché pretendere di analizzare la durata (vale a dire, in fondo, di farne la sintesi con dei concetti), ci si pone fin dal principio in essa con uno sforzo di intuizione, si ha il sentimento di una certa tensione ben determinata, la cui determinazione stessa appare come una scelta tra infinite durate possibili. Si colgono allora tantissime durate, tutte molto diverse le une dalle altre»³⁵. Ecco perché il segreto del bergsonismo è contenuto probabilmente in *Matière et mémoire*; Bergson ci dice altrove che la sua opera è consistita nel riflettere su questo, il fatto che tutto non è dato. Che tutto non sia dato è la realtà del tempo. Ma cosa significa una tale realtà? Significa sia che il dato suppone un movimento che lo inventi o lo crei, sia che questo movimento non dev'essere concepito a immagine del dato³⁶. Ciò che Bergson critica dell'idea di *possibile* è che questo ci presenti un semplice ricalco del prodotto, poi proiettato, o meglio retroiettato, sul movimento

di produzione, sull'invenzione³⁷. Ma il virtuale non è la stessa cosa del possibile: la realtà del tempo è l'affermazione di una virtualità che si realizza, e per la quale realizzarsi vuol dire inventare. Perché se il tutto non è dato, rimane il fatto che il virtuale è il tutto. Ricordiamo che lo slancio vitale è finito: il tutto è ciò che si realizza nelle varie specie, le quali non sono a immagine del tutto più di quanto le une non siano a immagine delle altre; allo stesso tempo ciascuna specie corrisponde a un certo grado del tutto e differisce in natura dalle altre, proprio come il tutto si presenta allo stesso tempo come differenza di natura nella realtà e coesistenza dei gradi nello spirito.

Se il passato coesiste con se stesso in quanto presente e se il presente è il grado più contratto del passato coesistente, ecco che questo presente, essendo il punto preciso in cui il passato si lancia verso l'avvenire, si definisce come ciò che cambia di natura, come il sempre nuovo, come l'eternità della vita³⁸. Si vede come un tema lirico attraversa tutta l'opera di Bergson: un autentico canto in onore del nuovo, dell'imprevedibile, dell'invenzione, della libertà. Non c'è qui una rinuncia alla filosofia, ma un tentativo profondo e originale di scoprirne il dominio proprio, per arrivare alla cosa stessa oltre l'ordine del possibile, delle cause e dei fini. Finalità, causalità e possibilità sono sempre in relazione con la cosa, una volta fatta, e suppongono sempre che (tutto» sia dato. Quando Bergson critica queste nozioni, quando parla di indeterminazione, non ci sta inviando ad abbandonare le ragioni, ma a ritornare alla vera ragione della cosa mentre si sta facendo, alla ragione filosofica, che non è determinazione ma differenza. Tutto il movimento del pensiero bergsoniano si trova concentrato in *Matière et mémoire*, sotto il triplice aspetto di differenza di natura, gradi coesistenti della differenza e differenziazione. Bergson ci mostra innanzitutto che esiste una differenza di natura tra il passato e il presente, tra il ricordo e la percezione, tra la durata e la materia: psicologi e filosofi hanno avuto il torto di partire in ogni caso da un misto mal analizzato. Ci fa vedere, poi, che non è ancora sufficiente parlare di una differenza di natura tra la materia e la durata, tra il presente e il passato, perché tutta la questione sta nel sapere *che cosa è* una differenza di natura: fa vedere che la durata stessa è

questa differenza, è la natura della differenza: comprende la materia come il suo grado più basso, più disteso, come un *passato infinitamente dilatato* e si comprende essa stessa contraendosi come *un presente estremamente rinserrato e teso*. In ultimo, ci fa vedere che, se i gradi coesistono nella durata, la durata è ciò che si differenzia, a ogni istante, in passato e in presente, oppure, se si preferisce, il presente si sdoppia in due direzioni, l'una verso il passato, l'altra verso il futuro. A questi tre tempi corrispondono, nell'insieme dell'opera bergsoniana, le nozioni di durata, di memoria e di slancio vitale. Il progetto di Bergson, di ritornare alle cose rompendo con le filosofie critiche, non è totalmente nuovo, nemmeno in Francia, perché definisce una concezione generale della filosofia e per molti aspetti partecipa all'empirismo inglese. Ma il suo metodo è stato profondamente nuovo, così come i tre concetti fondamentali che gli hanno dato senso.

Note

1 *PM*, cap. II.

2 *MM*, pp. 218; trad. it. pp. 193-94.

3 *EC*, in *Œuvres*, Pléiade, Paris 1959, cap. III.

4 *PM*, cap. II.

5 *Ibid.*, cap. VI.

6 *MM*, cap. III.

7 *EC*, cap. III.

8 *PM*, cap. vi.

9 *Ibid.*, cap. vii.

10 *EC*, cap. iv.

11 *Ibid.*, cap. ii.

12 *MM*, cap. iii.

13 *PM*, p. 1408; trad. it. p. 165.

14 *Ibid.*, pp. 1455-56; trad. it. pp. 215-16.

15 *Ibid.*, cap. II.

16 *PM*, cap. v; *MM*, cap. iv.

17 *DI*, cap. I.

18 *EC*, cap. II.

19 *MM*, cap. I.

- 20 *EC*, cap. III.
- 21 *MM*, cap. IV; *PM*, cap. vi.
- 22 *MR*, cap. iii; *ES*, cap. I.
- 23 Cfr. *MM*, p. 1225; trad. it. p. 215.
- 24 *DI*, cap. II.
- 25 *MM*, pp. 331-32; trad. it. p. 293.
- 26 *PM*, p. 1411 ; trad. it. p. 168.
- 27 *MM*, cap. I.
- 28 *Ibid.*, cap. III.
- 29 *ES*, cap. v.
- 30 *MM*, cap. iii.
- 31 *Ibid.*, p. 369; trad. it. p. 326.
- 32 *Ibid.*, capp. III-IV.
- 33 *Ibid.*, cap. III.
- 34 *PM*, p. 1416; trad. it. p. 173.
- 35 *Ibid.*, p. 1417; trad. it. p. 174.
- 36 *EC*, cap. IV.
- 37 *PM*, cap. III.
- 38 *Ibid.*, cap. vi.

La concezione della differenza in Bergson

Se è vero che la nozione di differenza può in parte illuminare la filosofia di Bergson, il bergsonismo può invece recare un grandissimo contributo a una filosofia della differenza. Quest'ultima gioca sempre su due piani, quello metodologico e quello ontologico. Da una parte si tratta di determinare le differenze di natura fra le cose: solo così si potrà «tornare» alle cose stesse, renderne conto senza ridurle a altro, coglierle nel loro essere. Ma d'altra parte, se in un certo modo l'essere delle cose è nelle loro differenze di natura, possiamo sperare che la differenza stessa sia qualche cosa, che possieda una natura, insomma che ci disveli l'Essere. Questi due problemi, metodologico e ontologico, rinviano continuamente l'uno all'altro: quello delle differenze di natura, quello della natura della differenza. In Bergson li incontriamo nel loro legame, sorprendiamo il passaggio dall'uno all'altro.

Il rimprovero fondamentale che Bergson muove ai suoi predecessori è di non aver visto le vere differenze di natura. La persistenza di una simile critica ci indica contemporaneamente l'importanza di questo tema in Bergson. Dove c'erano delle differenze di natura, non si sono mantenute che delle differenze di grado. Certo, talvolta appare anche il rimprovero inverso; dove c'erano solamente delle differenze di grado, sono state introdotte delle differenze di natura, ad esempio tra la cosiddetta facoltà percettiva del cervello e le funzioni riflesse del midollo, tra la percezione della materia e la materia stessa¹.

Ma questo secondo aspetto della critica non ha né la frequenza né l'importanza del primo. Per poter valutare il più importante, bisogna interrogarsi sul fine della filosofia. E' solo nella misura in cui pretende di cogliere la cosa stessa a partire da ciò che essa è, nella sua differenza da tutto ciò che essa non è, e cioè nella sua *differenza interna*, che la filosofia ha un

rapporto positivo e diretto con le cose. A ciò si obietterà che la differenza interna non ha senso, che una simile nozione è assurda; ma allora, si dovrà contemporaneamente negare che ci sono differenze di natura tra cose di uno stesso genere. Se infatti vi sono differenze di natura tra individui dello stesso genere, dovremo riconoscere che la stessa differenza non è semplicemente spazio-temporale, e nemmeno generica o specifica, insomma che non è esteriore o superiore alla cosa. Ecco perché Bergson ritiene che sia importante dimostrare che le idee generali, per lo meno la maggior parte delle volte, ci presentano in un raggruppamento meramente utilitaristico dei dati estremamente differenti: «Supponete che nell'esaminare gli stati d'animo raggruppati sotto il nome di piacere non si scopra tra loro niente di comune, se non il fatto di essere degli stati che l'uomo ricerca: l'umanità avrà classificato queste cose molto differenti in uno stesso genere, poché trovava in esse il medesimo interesse pratico e reagiva a tutte nel medesimo modo»². È in questo senso che le differenze di natura sono già la chiave di tutto: bisogna partire da esse, innanzi tutto ritrovarle. Senza pregiudicare la natura della differenza come differenza interna, sappiamo già che essa esiste solo *supponendo che vi siano differenze di natura tra cose dello stesso genere*. Così, o la filosofia si proporrà *questo* mezzo e *questo* fine (differenze di natura per arrivare alla differenza interna), oppure potrà avere con le cose solo un rapporto negativo o generico, sfociando nella critica o nella generalità, comunque in uno stato riflessivo puramente esterno. Bergson, assumendo il primo punto di vista, propone questo ideale della filosofia: ritagliare «per l'oggetto un concetto adatto a quell'oggetto solo, concetto di cui a stento si può ancora dire che sia un concetto, perché si applica a quella cosa soltanto»³. Questa unità fra la cosa e il concetto è la differenza interna cui perveniamo attraverso le differenze di natura.

L'intuizione è il godimento della differenza. Ma non è solo il godimento del risultato del metodo, è essa stessa il metodo. Come tale, non è un atto unico, ci propone una pluralità d'atti, una pluralità di sforzi e di direzioni⁴. Nel suo primo sforzo, l'intuizione è la determinazione delle differenze di natura. E poiché si tratta di differenze fra le cose, siamo di fronte a una vera distribuzione, a un problema di distribuzione. Bisogna

dividere la realtà in base alle sue articolazioni⁵, e a Bergson piace citare il famoso passo di Platone sull'arte del cuoco di tagliare le carni. Ma la differenza di natura fra due cose non è ancora la differenza interna alla cosa stessa. Dalle *articolazioni del reale* dobbiamo distinguere le *linee di fatto*⁶ che definiscono un altro sforzo dell'intuizione. E se rispetto alle articolazioni del reale la filosofia bergsoniana si presenta come un vero «empirismo», rispetto alle linee di fatto si presenterà piuttosto come un «positivismo» e anche come un probabilismo. Le articolazioni del reale distribuiscono le cose in base alle loro differenze di natura, formano una differenziazione. Le linee di fatto sono direzioni che si seguono ciascuna sino alla fine, direzioni che convergono in una stessa e unica cosa, definiscono una integrazione, ognuna costituisce una linea di probabilità. In *L'énergie spirituelle*, Bergson ci mostra la natura della coscienza nel punto di convergenza di tre linee di fatto⁷. In *Les deux sources*, l'immortalità dell'anima è situata alla convergenza di due linee di fatto⁸. In questo senso l'intuizione non si contrappone all'ipotesi, ma l'ingloba come ipotesi. Insomma, le articolazioni del reale corrispondono a un taglio, le linee di fatto a una «intersezione»⁹. Il reale è contemporaneamente ciò che si taglia e ciò che si interseca. E vero che nei due casi si tratta degli stessi percorsi, ma ciò che importa è la direzione in cui li si prendono, seguendo la divergenza o verso la convergenza. Abbiamo sempre il presentimento di due aspetti della differenza: le articolazioni del reale ci danno le differenze di natura fra le cose; le linee di fatto ci mostrano la cosa stessa identica alla sua differenza, la differenza interna identica a qualcosa.

Così, trascurare le differenze di natura a vantaggio dei generi significa smentire la filosofia. Queste differenze di natura, le abbiamo perse. Ci troviamo di fronte a una scienza che le ha sostituite con delle semplici *differenze di grado*, e a una metafisica che, più specifica-mente, le ha sostituite con delle semplici *differenze di intensità*. Il primo problema riguarda la scienza: come possiamo vedere solo differenze di grado ? « Sciogliamo le differenze qualitative nell'omogeneità dello spazio che le sottende »¹⁰. E' noto che Bergson si riferisce alle operazioni congiunte del bisogno, della vita sociale e del linguaggio, dell'intelligenza e dello spazio (spazio che risulta

dall'elaborazione dell'intelligenza sulla materia che le si offre). Sostituiamo cioè alle articolazioni del reale delle modalità di raggruppamento puramente utilitaristiche. Ma non è questa la cosa più importante: l'utilità non può fondare ciò che la rende possibile. Bisogna perciò insistere su due punti. Innanzi tutto i gradi possiedono una realtà effettiva e, in un certo senso, *in una forma diversa da quella spaziale*, sono già compresi all'interno delle differenze di natura: spesso, «al fondo delle nostre distinzioni di qualità» vi sono dei numeri¹¹. Vedremo infatti come una delle idee più singolari di Bergson consista nel pensare che la stessa differenza abbia un numero, un numero virtuale, una specie di numero numerante. Così l'utilità si limita a liberare ed evidenziare i gradi compresi all'interno della differenza, fino al punto in cui quest'ultima non sia altro che una differenza di grado. Ma d'altra parte, se i gradi possono liberarsi per formare da soli delle differenze, dobbiamo ricercare la ragione di ciò nella situazione dell'esperienza. Nient'altro che cose, prodotti e risultati lo spazio presenta all'intelletto, l'intelletto trova nello spazio. Ora, tra le cose, (intese nel senso di risultati) non ci sono e non ci possono essere che differenze di proporzione¹². Non sono le cose, né stati di cose, non caratteri, ma le *tendenze* che differiscono in natura.

Ecco perché l'idea di differenza specifica non è soddisfacente: non dobbiamo considerare la presenza dei caratteri, ma la loro tendenza a svilupparsi. «Il gruppo non si definirà più in base al possesso di alcuni caratteri, ma in base alla sua tendenza ad accentuarli»¹³. Così, in tutta la sua opera, Bergson dimostrerà la priorità della tendenza non solo rispetto al suo prodotto, ma anche rispetto alle cause di quest'ultimo nel tempo, poiché le cause si ottengono sempre retroattivamente a partire dal prodotto stesso: prima di essere l'effetto di una causa, una cosa in se stessa e nella sua vera natura, è l'espressione di una tendenza. In breve, la semplice differenza di grado sarà il giusto statuto delle cose separate dalla tendenza e colte nelle loro cause elementari. Le cause fanno effettivamente parte del campo della quantità. Ad esempio, il cervello umano, a seconda che lo si consideri nel suo prodotto o nella sua tendenza, presenterà o una semplice differenza di grado o proprio una differenza di natura rispetto

al cervello animale¹⁴. Quindi Bergson ci dice che, *da un certo punto di vista*, le differenze di natura scompaiono, o meglio, non possono apparire. «Mettendosi da questo punto di vista, - scrive a proposito della religione statica e della religione dinamica, - si percepirebbe una serie di passaggi e come delle differenze di grado, laddove realmente c'è una radicale differenza di natura»¹⁵. Le cose, i prodotti, i risultati sono sempre dei *misti*. Lo spazio non offrirà, l'intelligenza non troverà che dei misti: tra il chiuso e l'aperto, tra l'ordine geometrico e l'ordine vitale, la percezione e l'affezione, la percezione e la memoria... ecc. E bisogna capire che il misto è certamente una mescolanza di tendenze che differiscono in natura, ma che come tale è uno stato di cose in cui è impossibile stabilire qualsiasi differenza di natura. Il misto è ciò che si scorge da un punto di vista in cui nulla differisce in natura con alcunché. L'omogeneo è per definizione il misto, in quanto il semplice è sempre qualcosa che si differenzia in natura: solo le tendenze sono semplici, pure. Così, solo ritrovando la tendenza al di là del suo prodotto potremo trovare ciò che realmente differisce. In quanto non disponiamo d'altro, dovremo servirci di ciò che ci offre il misto, delle differenze di grado o di proporzione, ma ce ne serviremo solo come una misura della tendenza, per raggiungere quest'ultima in quanto ragione sufficiente della proporzione. «Se si riesce a stabilire che essa non è accidentale e che, man mano che evolve, il gruppo tende a porre sempre più l'accento su questi particolari caratteri, sarà sufficiente questa differenza di proporzione per definire il gruppo in cui la si incontra»¹⁶.

Da parte sua la metafisica tiene in considerazione quasi solo le differenze di intensità. Bergson ci mostra come la metafisica greca sia attraversata da questa visione dell'intensità: in quanto definisce lo spazio e il tempo come una semplice distensione, una diminuzione d'essere, tra gli esseri stessi essa non riesce a scorgere che differenze di intensità, collocandole tra i due limiti di una perfezione e di un nulla¹⁷. Cercheremo di analizzare il modo in cui nasce quest'illusione, ciò che la genera a sua volta all'interno delle stesse differenze di natura. Possiamo già notare che essa non si basa tanto sulle idee miste, quanto piuttosto sulle pseudoidee, e cioè il disordine e il nulla. Quest'ultime sono però ancora

delle specie di idee miste¹⁸, e in ultima istanza, l'illusione dell'intensità si fonda su quella dello spazio. In definitiva vi è un unico tipo di falsi problemi, i problemi che nei loro enunciati non rispettano le differenze di natura. E uno dei ruoli dell'intuizione consiste nel denunciarne l'arbitrarietà.

Per arrivare alle vere differenze di natura è necessario raggiungere il punto di vista da cui si può dividere il misto. Le tendenze che si oppongono a due a due sono quelle che differiscono in natura. Il soggetto è la tendenza. Un essere non è il soggetto, ma l'espressione della tendenza, e inoltre lo è solo in quanto questa è ostacolata da un'altra tendenza. Così, l'intuizione si presenta come un metodo della differenza o della divisione: dividere il misto in due tendenze. Questo metodo non è un'analisi spaziale, è qualcosa di più di una descrizione dell'esperienza e di meno (apparentemente) di un'analisi trascendentale. È vero che si innalza fino alle condizioni del dato, ma si tratta di condizioni che sono tendenze-soggetti: in un certo modo sono dati esse stesse, sono vissute. Di più, sono contemporaneamente il puro e il vissuto, il vivente e il vissuto, l'assoluto e il vissuto. L'essenziale è che il fondamento, pur restando tale, sia *constatato*; ed è noto quanto Bergson insista sul carattere empirico dello slancio vitale. Le condizioni, cui dobbiamo pervenire, non devono dunque essere considerate come quelle di ogni esperienza possibile, ma come quelle dell'esperienza reale: già Schelling si proponeva questo scopo e definiva la sua filosofia come un empirismo superiore, formula che si addice altrettanto bene a Bergson. E proprio perché sono le condizioni dell'esperienza reale, perché non sono più larghe di ciò che è condizionato, e ancora perché il concetto che formano è identico al suo oggetto, che le condizioni possono e devono essere colte in un'intuizione. Non ci si dovrà allora stupire trovando in Bergson una sorta di principio di ragion sufficiente e degli indiscernibili. Egli rifiuta la distribuzione che pone la ragione all'interno del genere o della categoria, e che lascia l'individuo nella contingenza, e cioè nello spazio. È invece necessario che la ragione si spinga sino all'individuo, il concetto vero fino alla cosa, la comprensione fino al «questo». Perché questo non è quello, Bergson pone sempre il problema della differenza. Perché una percezione evoca quel ricordo e non un altro?¹⁹

Perché la percezione «coglie» determinate frequenze, perché quelle e non altre?²⁰ Perché questa tensione della durata?²¹ È infatti necessario che la ragione sia la ragione di ciò che Bergson chiama la *sfumatura* [*nuance*). Non vi sono accidenti²² all'interno della vita psichica: la sfumatura è la sostanza. Finché non si riesce a trovare il concetto adeguato al solo oggetto, «il concetto unico», ci si limita a spiegare l'oggetto con più concetti, idee generali «di cui lo si considera "partecipe"»²³: ma ciò che così sfugge è il fatto che l'oggetto sia proprio questo e non un altro dello stesso genere, e che all'interno di questo genere esso abbia quelle proporzioni piuttosto che altre. Solo la tendenza è l'unità del concetto e del suo oggetto, e in questo modo l'oggetto non è più contingente né il concetto generale. Sembra però che tutte queste precisazioni sul metodo non riescano a evitare l'impasse cui sembra destinato. Infatti, il misto deve essere diviso in due tendenze: ma le differenze di proporzione interne al misto stesso non ci dicono come potremo trovare queste tendenze, quale sia la regola di divisione. E inoltre, quale delle due tendenze sarà quella giusta? Esse non si equivalgono, hanno un valore diverso, una è sempre dominante. E solo quest'ultima definisce la vera natura del misto, essa sola è il concetto unico ed è pura, poiché è la purezza della cosa corrispondente: l'altra tendenza è l'impurità che la compromette e che le si contrappone. L'istinto è la tendenza dominante nei comportamenti animali, l'intelligenza la tendenza dominante nei comportamenti umani. All'interno del misto della percezione e dell'affezione, quest'ultima svolge la funzione dell'impurità che si mescola alla percezione pura²⁴. In altri termini, nella divisione vi è una metà sinistra e una metà destra. Su che cosa ci basiamo per determinarle? Ritroviamo qui una difficoltà che Platone aveva già incontrato. Come si poteva rispondere a Aristotele quando rilevava che il metodo platonico della differenza non era nient'altro che un sillogismo debole, incapace, poiché in esso mancava il termine medio, di stabilire in quale metà del genere diviso dovesse essere riposta l'idea cercata? E in più, rispetto a Bergson, Platone sembra essere meglio equipaggiato, in quanto l'idea di un Bene trascendente può effettivamente guidare la scelta della metà buona. Ma in generale, come se pretendesse che il metodo

della differenza fosse auto-sufficiente, Bergson rifiuta l'aiuto della finalit .

Forse, la difficult    illusoria. Sappiamo che le articolazioni del reale non definiscono l'essenza e il fine del metodo. E vero che la differenza di natura fra le due tendenze segna un progresso rispetto alla differenza di grado tra le cose, e rispetto alla differenza di intensit  tra gli esseri: ma non di meno rimane una differenza esteriore, una differenza ancora esterna. A questo punto, per essere completa, l'intuizione bergsoniana non manca di un termine esterno che le possa servire come regola, presenta invece ancor troppa esteriorit . Prendiamo un esempio: Bergson dimostra che il tempo astratto   un misto di spazio e durata, e che, pi  profondamente, lo spazio stesso   un misto di materia e durata, di materia e memoria. Ecco allora il misto che si divide in due tendenze: in effetti, in quanto   definita come un allentamento, la materia   una tendenza; e, essendo una contrazione, anche la durata lo  . Ma, considerando nell'opera di Bergson, tutte le definizioni, le descrizioni e i caratteri della durata, ci si accorge che, in ultima istanza, la differenza di natura non   *tra* queste due tendenze. In ultima analisi la stessa differenza di natura   *una* delle tendenze, e si contrappone all'altra. Che cos'  infatti la durata? Tutte le affermazioni di Bergson a questo proposito arrivano sempre a dire che la durata   *ci  che si differenzia in s *. Mentre invece la materia   ci  che non si differenzia in s , ma che si ripete. In *Les donne'es immediates*, Bergson non dimostra solo che l'intensit    un misto che si divide in due tendenze, la qualit  pura e la quantit  estensiva, ma soprattutto che l'intensit  non   una propriet  della sensazione, che la sensazione   pura qualit , e che la pura qualit  o la sensazione differisce in natura in se stessa. La sensazione   ci  che cambia di natura e non di grandezza²⁵. Cos , la vita psichica   la differenza di natura stessa: in essa vi   sempre *altro* e mai *numero o pi *²⁶. Bergson distingue tre tipi di movimenti, il movimento qualitativo, evolutivo e estensivo²⁷, ma la loro essenza, anche nella pura traslazione come nel caso della corsa di Achille,   l'alterazione. Il movimento   cambiamento qualitativo, e il cambiamento qualitativo   movimento²⁸. In breve, la durata   ci  che si differenzia, e ci  che si differenzia non   pi  ci  che si

differenzia da un'altra cosa, ma in sé. Ciò che si differenzia è divenuto essa stessa una cosa, una sostanza. Potremmo esprimere così la tesi di Bergson: il tempo reale è alterazione, e l'alterazione è sostanza. Ma allora la differenza di natura non si fa più tra due cose, o meglio tra due tendenze, è essa stessa una cosa, una tendenza che si contrappone all'altra. La scomposizione dei misti non ci dà semplicemente due tendenze che si differenziano in natura, ci offre invece la differenza di natura come una delle due tendenze. E così come la differenza è divenuta sostanza, il movimento non designa più il carattere di qualcosa, ha assunto esso stesso un carattere sostanziale, non presuppone nient'altro, nessun mobile²⁹. La durata, la tendenza è la differenza di sé e con se stessa; e ciò che si differenzia in sé è *immediatamente* l'unità della sostanza e del soggetto.

Sappiamo contemporaneamente dividere i misti e scegliere la giusta tendenza, infatti, ciò che si differenzia in sé, è cioè la durata, che in ogni caso ci si dà sotto un certo aspetto, in una delle sue «sfumature», è sempre a destra. E tuttavia, si vedrà come, in base al misto, uno stesso termine si trovi sia a destra che a sinistra. La divisione dei comportamenti animali pone l'intelligenza a sinistra, in quanto in essi, la durata, lo slancio vitale si esprime nell'istinto, mentre nell'analisi dei comportamenti umani essa è a destra. Ma l'intelligenza può cambiare parte solo rivelandosi a sua volta come un'espressione della durata, questa volta nell'ambito umano: se l'intelligenza ha la forma della materia, essa ha il senso della durata in quanto organo di dominio sulla materia, e questo senso si manifesta soltanto nell'uomo³⁰. Ma in quanto la durata è ciò che si differenzia in sé, non ci dovrà stupire il fatto che essa possieda più aspetti che corrispondono alle sue sfumature; non solo, bisognerà spingersi oltre, sino alla fine, sino a scorgere nella materia un'ultima sfumatura della durata. Ma innanzitutto, per riuscire a capire quest'ultimo punto, che è il più importante, bisogna ricordare il mutamento subito dalla differenza. Quest'ultima non si fa più tra due tendenze, è essa stessa una delle tendenze e si pone sempre a destra. La differenza esterna si è trasformata in differenza interna. *La differenza di natura è divenuta essa stessa una natura*. Non solo, lo era sin dall'inizio. Proprio in questo senso le articolazioni

del reale e le linee di fatto rinviano le une alle altre: così le articolazioni del reale designano le linee di fatto che indicano, per lo meno, la differenza interna come il limite della loro convergenza, e inversamente, le linee di fatto ci danno anche le articolazioni del reale; in *Matière et mémoire*, ad esempio, la convergenza di tre linee differenti ci conduce alla reale disposizione di ciò che appartiene al soggetto e di ciò che appartiene all'oggetto³¹. Solo in apparenza la differenza di natura era esterna. E se già al livello di questa apparenza essa si distingueva dalla differenza di grado, dalla differenza di intensità e dalla differenza specifica, ora, al livello della differenza interna si devono attuare distinzioni ulteriori. E infatti, solo nella misura in cui è semplice e indivisibile, la durata può essere presentata come la sostanza stessa. Ma allora, l'alterazione dovrà mantenersi e trovare il proprio statuto senza lasciarsi ridurre né a pluralità, né a contraddizione e nemmeno ad alterità. La differenza interna dovrà distinguersi dalla *contraddizione*, dall'*alterità* e dalla *negazione*. Ed è proprio in ciò che il metodo e la teoria bergsoniana della differenza si contrapporranno a quell'altro metodo e teoria della differenza che chiamiamo dialettica, poiché, sia la dialettica dell'alterità di Platone che la dialettica della contraddizione di Hegel, implicano la presenza e il potere del negativo. L'originalità della concezione bergsoniana consiste nel dimostrare che la differenza interna non si spinge, e non deve farlo, fino alla contraddizione, all'alterità e al negativo, perché, di fatto, queste tre nozioni sono meno profonde della differenza stessa, oppure sono dei punti di vista che la colgono solo dall'esterno. Pensare la differenza interna in quanto tale, come pura differenza interna, spingersi fino al puro concetto della differenza, innalzare la differenza ad assoluto: è questo il senso dello sforzo di Bergson.

La durata è solo una delle due tendenze, una delle due metà; se è vero però che in tutto il suo essere si differenzia in sé, non racchiude forse anche il segreto dell'altra metà? Come potrebbe lasciare essere ancora al proprio esterno ciò da cui differisce, l'altra tendenza? Se la durata si differenzia in sé, allora, in un certo senso, ciò da cui essa si differenzia fa ancora parte della durata. Non si tratta di dividere la durata come si faceva per i misti: la durata è semplice, indivisibile e pura. Si

tratta di qualcos'altro: ciò che è semplice non si divide, *si differenzia*. Differenziarsi: ecco l'essenza di ciò che è semplice o il movimento della differenza. Così il misto si scompone in due tendenze una delle quali costituisce ciò che è indivisibile, ma a sua volta l'indivisibile si divide in due tendenze di cui l'altra costituisce il principio del divisibile. Lo spazio viene scomposto in materia e durata, ma la durata si differenzia in contrazione e distensione, e quest'ultima è il principio della materia. La forma organica si scompone in materia e slancio vitale, ma lo slancio vitale si differenzia in istinto e intelligenza, e l'intelligenza è il principio della trasformazione della materia in spazio. E evidente che il misto non viene diviso nello stesso modo con cui il semplice si differenzia: il metodo della differenza è l'insieme di questi due movimenti. Ora, però, dobbiamo interrogarci su questo potere di differenziazione che ci condurrà fino al concetto puro della differenza interna. E infine, determinare questo concetto significherà mostrare *in qualche modo* che ciò che si differenzia dalla durata, l'altra metà, può ancora far parte della durata.

In *Durée et simultanéité* Bergson attribuisce alla durata lo strano potere di inglobarsi in se stessa, di dividersi in flussi e al tempo stesso di concentrarsi in una corrente, secondo la natura dell'attenzione³². In *Les données immédiates* appare l'idea fondamentale della *virtualità* che sarà ripresa e sviluppata in *Matière et mémoire*: la durata, l'indivisibile, non è tanto ciò che non si lascia dividere, quanto piuttosto ciò che dividendosi cambia natura, definendo in tal modo il virtuale o il soggettivo. Ma è soprattutto in *L'évolution créatrice* che potremo trovare le indicazioni necessarie. La biologia ci mostra il processo della differenziazione in atto. Ricerchiamo il concetto della differenza in quanto essa non si lascia ridurre né al grado né all'intensità, né all'alterità, né alla contraddizione: una simile differenza è vitale, anche se il suo concetto non è a sua volta biologico. La vita è il processo della differenza. Qui, Bergson, non pensa tanto alla differenziazione embriologica, ma piuttosto a quella delle specie, cioè all'evoluzione. Sebbene lo stesso Darwin si fosse fatto una falsa concezione della differenza vitale è lui che identifica il problema della differenza e quello della vita in questa idea di evoluzione. Bergson, opponendosi a un certo tipo di meccanicismo,

dimostra che la differenza vitale è una differenza *interna*. Ma anche, che quest'ultima non può essere concepita come una semplice *determinazione*, la determinazione può essere accidentale, o almeno può far derivare il suo essere solo da una causa, da un fine o da un caso, ed implica, quindi, un'esteriorità sussistente; inoltre il rapporto di più determinazioni è sempre solo un rapporto d'associazione o d'addizione³³. La differenza vitale non è una determinazione, non solo, ne sarebbe piuttosto il contrario, nel dubbio sarebbe l'indeterminazione stessa. Bergson insiste sempre sul carattere imprevedibile delle forme viventi: «indeterminate, e cioè imprevedibili»³⁴. E per lui, l'imprevedibile, l'indeterminato non è l'accidentale, al contrario è il sostanziale, la negazione dell'accidente. Facendo della differenza una semplice determinazione, o la si lascia al caso, oppure la si rende necessaria in funzione a qualcosa, solo rendendola nuovamente accidentale rispetto alla vita. Ma rispetto alla vita, la tendenza a cambiare non è accidentale; di più, sono gli stessi cambiamenti a non essere accidentali³⁵, lo slancio vitale «è la causa profonda delle variazioni»³⁶. E ciò significa che in questo rapporto essenziale con la vita, la differenza non è una determinazione ma una differenziazione. È vero che la differenziazione deriva dalla resistenza che la vita incontra nella materia, ma essa deriva in primo luogo e soprattutto dalla forza esplosiva interna che la vita porta in sé. «L'essenza di una tendenza vitale è di svilupparsi in forma di fascio, che crea, per il solo fatto della sua crescita, delle direzioni divergenti tra le quali si dividerà lo slancio»³⁷: la virtualità esiste in modo tale da realizzarsi dissociandosi, da essere obbligata a dissociarsi per realizzarsi. Il differenziarsi è il movimento di una virtualità che s'attualizza. La vita si differenzia in sé, sicché ci si troverà di fronte a delle linee d'evoluzione divergenti e, su ogni linea, davanti a dei processi originali; ma essa differisce di nuovo e unicamente in sé, e in questo modo su ogni linea si troveranno anche alcuni apparati, alcune strutture d'organi identici che sono stati ottenuti attraverso mezzi diversi³⁸. Divergenze di serie e identità di determinati apparati: è questo il doppio movimento della vita come tutto. La nozione di differenziazione pone contemporaneamente la *semplicità* di qualcosa che è virtuale, la

divergenza delle serie in cui esso si realizza e la *somiglianza* di alcuni risultati fondamentali che esso produce all'interno di queste serie. Bergson spiega fino a che punto la somiglianza sia una categoria biologica importante³⁹: essa è l'identità di ciò che si differenzia in sé, dimostra che all'interno della divergenza delle serie si realizza una stessa virtualità e che l'essenza sussiste all'interno del cambiamento, così come la divergenza mostrava il cambiamento stesso agire all'interno dell'essenza. «Quale possibilità vi sarà per due evoluzioni completamente diverse di giungere, attraverso due serie affatto differenti di accidenti che si sommano, a risultati simili?»⁴⁰.

In *Les deux sources* Bergson ritorna su questo processo della differenziazione: la dicotomia è la legge della vita⁴¹. Vi è però una novità: accanto alla differenziazione biologica, appare una differenziazione propriamente storica. Senza alcun dubbio la differenziazione biologica trova il proprio principio all'interno della vita stessa, ma non per questo è meno legata alla materia, sicché i suoi prodotti restano separati, esterni gli uni agli altri. «La materialità che esse (le specie) si sono attribuite, impedisce loro di rinsaldarsi per ricondurre a maggior forza, complessità e sviluppo la tendenza originale». Al livello della storia, invece, le tendenze che si sono costituite per dissociazione si sviluppano nello stesso individuo, nella stessa società. Così esse si sviluppano successivamente ma all'interno dello stesso essere: l'uomo andrà lontano il più possibile all'interno di una direzione, e poi ritornerà verso l'altra⁴². L'importanza di questo testo è tanto maggiore in quanto è uno dei pochi in cui Bergson riconosce una specificità della storia rispetto al vitale. Quale ne è il senso ? Ciò significa che con l'uomo, e soltanto con esso, la differenza diviene cosciente e si innalza a coscienza di sé. Se la differenza stessa è biologica, la coscienza della differenza è storica. È vero che non si dovrà sopravvalutare la funzione di questa coscienza storica della differenza. Secondo Bergson, più che determinare qualcosa di nuovo, essa libera qualcosa di antico. La coscienza c'era già, con e nella differenza stessa. La durata e la vita sono in se stessa coscienza, ma lo sono *di diritto*⁴³. Se la storia è ciò che rianima la coscienza, o meglio, il luogo in cui essa si rianima e si pone di fatto, ciò accade solo perché questa coscienza identica alla vita s'era assopita e intorpidita nella materia,

perché era una coscienza annullata e non una coscienza nulla⁴⁴. In Bergson la coscienza non è affatto storica, la storia è l'unico punto in cui, dopo aver attraversato la materia, la coscienza risorge. Così vi è un'identità di diritto tra la stessa differenza e la coscienza della differenza: la storia è sempre di fatto. Quest'identità di diritto tra la differenza e la coscienza della differenza è la memoria; alla fine essa ci dovrà manifestare la natura del puro concetto.

Ma prima di giungere a questo punto, bisogna ancora analizzare come il processo della differenziazione possa bastare per distinguere il metodo bergsoniano dalla dialettica. La profonda somiglianza tra Platone e Bergson risiede nel fatto che entrambi hanno costruito una filosofia della differenza in cui quest'ultima viene pensata in quanto tale senza ridursi alla contraddizione, in cui la differenza non arriva sino alla contraddizione⁴⁵. Ma il punto di separazione - non l'unico ma certamente il più importante - sembra risiedere nella necessaria presenza, in Platone, di un principio di finalità: come nel famoso esempio di Socrate nella sua prigione, solo il

Bene rende conto della differenza della cosa e ci permette di coglierla in se stessa. All'interno della sua dicotomia Platone ha quindi bisogno del Bene come regola per la scelta. In Platone non vi è intuizione, ma ispirazione al Bene. In questo senso, almeno un passo di Bergson sarebbe profondamente platonico: ne *Le due fonti* mostra come sia necessario interrogarsi sulle funzioni, per trovare le vere articolazioni del reale. A che cosa serve ciascuna facoltà, qual è, ad esempio, la funzione della fabulazione⁴⁶ ? Qui, la differenza della cosa, deriva dal suo uso, dal suo fine, dalla sua destinazione, dal Bene. Sappiamo però che il taglio o le articolazioni del reale rappresentano solo la prima espressione del metodo. Effettivamente, la funzione e il fine delle cose presiedono al loro taglio, sicché a questo livello sembra che esse ricevano dall'esterno la loro stessa differenza. Ma è proprio per questo motivo che Bergson critica la finalità e, contemporaneamente, non si attiene alle articolazioni del reale: di fatto, la cosa stessa e il fine a essa corrispondente, costituiscono un'unica e identica cosa, che da un lato viene considerata come il misto che essa forma con lo spazio, dall'altro come la differenza e la semplicità della sua durata pura⁴⁷. Non si può più parlare di

fine: quando la differenza è divenuta la cosa stessa, non è più il caso di sostenere che la cosa riceve la propria differenza da un fine. Così, la sua concezione della differenza di natura permette a Bergson di evitare, contrariamente a Platone, un reale ricorso alla finalit . A partire da alcuni passi di Bergson, si pu  anche prevedere la critica che egli muoverebbe a una dialettica di tipo hegeliano, da cui del resto   molto pi  lontano che da quella di Platone. In Bergson, e grazie alla nozione di virtuale, la cosa si differenzia in s  *sin da subito, immediatamente*. Secondo Hegel, la cosa si differenzia in s  perch  prima si differenzia da tutto ci  che non  , sicch  la differenza si spinge fino alla contraddizione. Qui la distinzione tra contrario e contraddizione non   molto importante, poich , come nel caso del contrario, la contraddizione   la manifestazione di un tutto. A ogni modo, in entrambi i casi, alla differenza   stato sostituito il gioco della determinazione. «Ogni realt  concreta pu  guardare, a un tempo, da due parti opposte e si pu  assumere, di conseguenza, sotto due concetti antitetici»⁴⁸. In seguito, si pretende di ricomporre la cosa con questi due sguardi, e si dir , ad esempio, che la durata   la sintesi dell'unit  e della molteplicit . Ora, se l'obiezione che Bergson poteva muovere al platonismo consisteva nel fatto che esso si limitava a una concezione *ancora esterna della differenza*, l'obiezione che muove a una dialettica della contraddizione consiste nel fatto che essa si limita a una concezione *meramente astratta della differenza*. «Tale combinazione [di due concetti contraddittori] tuttavia non offrir  n  una diversit  di gradi, n  una variet  di forme: essa o   o non  »⁴⁹. Ci  che non comporta n  gradi n  sfumature   un'astrazione. Cos  la dialettica della contraddizione perde la differenza stessa, che   la ragione della sfumatura. E, in definitiva, la contraddizione non   altro che una delle numerose illusioni retrospettive che Bergson denuncia. Ci  che si differenzia in due tendenze divergenti   una virtualit , e in quanto tale   qualcosa di assolutamente semplice che si realizza. Noi la consideriamo come un reale, componendola con gli elementi caratteristici delle due tendenze che tuttavia sono state create solo grazie al suo stesso sviluppo. Crediamo che la durata si differenzi in s  perch    innanzitutto il prodotto delle due determinazioni contrarie, dimenticando cos 

che essa si è differenziata solo in quanto è, per prima cosa, ciò che si differenzia in sé. Tutto confluisce nella critica che Bergson fa al negativo: il più grande sforzo di Bergson è quello di giungere alla concezione di una differenza senza negazione, di una differenza che non comprenda il negativo. Così, sia nella critica del disordine, che in quella del nulla o della contraddizione, egli cerca di dimostrare che la negazione di un termine reale, mediante l'altro, non è che la realizzazione positiva di una virtualità che comprende contemporaneamente i due termini. «La lotta qui è soltanto l'aspetto superficiale di un progresso»⁵⁰. Così, si crede alla contraddizione e alla negazione solo perché si ignora il virtuale. L'opposizione di due termini non è che la realizzazione della virtualità che li conteneva entrambi: e ciò significa che la differenza è più profonda della negazione e della contraddizione.

Qualunque sia l'importanza della differenziazione, essa, in ogni caso, non rappresenta il livello più profondo. Se lo fosse, non vi sarebbe alcuna ragione di parlare di un concetto della differenza: la differenziazione è un'azione, una realizzazione. Ciò che si differenzia è *innanzitutto* ciò che si differenzia in sé, e cioè il virtuale. La differenziazione non è il concetto, ma la produzione di oggetti che trovano nel concetto la loro ragione. Solo se è vero che ciò che si differenzia in sé deve essere un tale concetto, il virtuale deve avere una consistenza, consistenza oggettiva che lo rende capace di differenziarsi, atto a produrre simili oggetti. Bergson, in alcune pagine fondamentali dedicate a Ravaisson, spiega che vi sono due modi per determinare ciò che i colori hanno in comune⁵¹. O si coglie l'idea generale e astratta di colore, e la si coglie «cancellando dal rosso ciò che lo rende rosso, dal blu ciò che lo rende blu, dal verde ciò che lo rende verde»: ci si trova così di fronte a un concetto che è un genere, di fronte a parecchi oggetti per uno stesso concetto. Il concetto e l'oggetto sono due, e il rapporto dell'oggetto con il concetto è un rapporto di sussunzione. Ci si arresta così alle distinzioni spaziali, a un livello della differenza esterna alla cosa. Oppure si fanno passare i colori attraverso una lente convergente che li fa confluire in uno stesso punto; in questo caso otteniamo «una pura luce bianca», quella che «metteva in risalto le differenze tra i colori». Così, i diversi colori non sono più degli oggetti posti *sotto* un concetto,

ma le sfumature o i gradi del concetto stesso. Gradi della differenza stessa, e non differenze di grado. Il rapporto non è più di sussunzione, ma di partecipazione. La luce bianca è ancora un universale, ma si tratta di un universale concreto che ci permette di cogliere il particolare in quanto esso stesso è al limite del particolare. Così come le cose sono diventate le sfumature o i gradi del concetto, il concetto stesso è diventato cosa. Una cosa universale, se si vuole, poiché gli oggetti vi si stagliano come tanti gradi, ma si tratta di qualcosa di concreto, non di un genere o di una generalità. In realtà, non vi è più una molteplicità d'oggetti per uno stesso concetto, ma il concetto è identico alla cosa stessa, esso è la differenza tra gli oggetti che gli si riferiscono, non la loro somiglianza. Il concetto divenuto concetto della differenza è la differenza interna. Che cos'è necessario per raggiungere questo fine filosofico superiore ? Che si rinunci a pensare nello spazio: infatti, la distinzione spaziale «non implica dei gradi»⁵². Bisognerà sostituire alle differenze spaziali le differenze temporali. La peculiarità della differenza temporale consiste nel fare del concetto una cosa concreta, perché in esse le cose sono delle sfumature o dei gradi che si presentano nel seno del concetto. Ecco in che senso il bergsonismo ha collocato nel tempo la differenza, e con essa il concetto. «Se il ruolo più umile dello spirito consiste nel collegare i momenti successivi della durata delle cose, se grazie a questa operazione entra in contatto con la materia, e inizialmente se ne distingue, tra la materia e lo spirito pienamente sviluppato [...] possiamo allora concepire un'infinità di gradi»⁵³. Le distinzioni tra il soggetto e l'oggetto, tra il corpo e lo spirito, sono temporali e come tali concernono i gradi⁵⁴, ma non si tratta, però, di semplici differenze di grado. Possiamo così vedere come il virtuale diviene il concetto puro della differenza, e che cosa può essere un simile concetto: esso consiste nella *coesistenza possibile dei gradi o delle sfumature*. Se, nonostante l'apparente paradosso, come Bergson, chiamiamo *memoria* questa *coesistenza possibile*, dobbiamo affermare che lo slancio vitale è meno profondo della memoria, e la memoria, meno profonda della durata. *Durata, memoria, slancio vitale, costituiscono tre aspetti del concetto che si distinguono con precisione*. La durata è la differenza in sé; la memoria è la coesistenza dei gradi della

differenza; lo slancio vitale è la differenziazione della differenza. Questi tre livelli definiscono uno schematismo interno alla filosofia di Bergson. Il senso della memoria consiste nel dare alla virtualità della durata stessa una consistenza oggettiva che la faccia divenire un universale concreto, che la renda atta a realizzarsi. La virtualità si realizza, e cioè si differenzia, attraverso la vita e in una forma vitale; in questo senso è vero che la differenza è vitale. Ma la virtualità ha potuto differenziarsi solo a partire dai gradi che in essa coesistono. La differenziazione non è nient'altro che la separazione di ciò che coesiste nella durata. Più profondamente, le differenziazioni dello slancio vitale sono i gradi della differenza stessa. E i prodotti della differenziazione, sono degli oggetti che, per lo meno nella loro purezza, sono assolutamente conformi al concetto, perché in realtà non sono nient'altro che la posizione complementare dei diversi gradi del concetto stesso. Sempre in questo senso la teoria della differenziazione è meno profonda della teoria delle sfumature o dei gradi.

Ora il virtuale definisce un modo d'esistenza assolutamente positivo. La durata è il virtuale; e, nella misura in cui si differenzia, un determinato grado della durata è reale. Ad esempio, in sé, la durata non è psicologica, ma il grado psicologico rappresenta un determinato grado della durata che si realizza tra e in mezzo agli altri⁵⁵. Senza dubbio, in sé, il virtuale è il modo di ciò che non agisce, perché agirà solo differenziandosi, cessando di essere in sé, e tuttavia conservando qualcosa della propria origine. Ma proprio per questo è il modo di *ciò che è*. Questa tesi di Bergson è molto famosa: il virtuale è il ricordo puro, e quest'ultimo è la differenza.

Il ricordo puro è il virtuale, poiché sarebbe assurdo cercare il segno del passato in qualcosa d'attuale e di già realizzato⁵⁶; il ricordo non è la rappresentazione di qualcosa, non rappresenta nulla, è, oppure, se si vuole parlare ancora di rappresentazione, «esso non rappresenta qualcosa che è stato, ma soltanto qualcosa che è [...] è un ricordo del presente»⁵⁷; non deve costituirsi, formarsi, non deve attendere che la percezione svanisca, non è posteriore alla percezione. *La coesistenza del passato con il presente che esso è stato è un tema*

essenziale del bergsonismo. Ma a partire da questi caratteri, quando affermiamo che il ricordo così definito è la differenza stessa, sosteniamo contemporaneamente due cose. Da una parte il ricordo è la differenza, poiché nessun ricordo somiglia a un altro, poiché ogni ricordo è immediatamente perfetto, è sin da subito ciò che sarà sempre: la differenza è l'oggetto del ricordo, così come la somiglianza è quello della percezione⁵⁸. Basta sognare per accedere a questo mondo dove nulla somiglia a nulla; un uomo che sognasse soltanto, non uscirebbe mai dal particolare, non coglierebbe che differenze. Ma il ricordo è la differenza anche in un altro senso, esso *apporta* la differenza, poiché se è vero che le esigenze del presente introducono delle somiglianze fra i nostri ricordi, al contrario, il ricordo introduce la differenza nel presente, nel senso che esso costituisce ogni istante che segue come qualcosa di nuovo. Per il fatto stesso che il passato si conserva, «il momento successivo contiene sempre, in più del precedente, il ricordo che quest'ultimo ha lasciato di sé»⁵⁹; «La durata interiore è la vita continua di una memoria che prolunga il passato nel presente, sia che il presente racchiuda distintamente l'immagine sempre crescente del passato, sia che attesti piuttosto, con il suo continuo mutare di qualità, il carico sempre più pesante che trascina con sé via via che invecchia»⁶⁰. In modo diverso da Freud, ma altrettanto profondamente, Bergson ha visto che la memoria era una funzione del futuro, che memoria e volontà sono la stessa funzione, che solo un essere capace di memoria sarebbe riuscito a scostarsi dal suo passato, a staccarsene, a non ripeterlo e a creare il nuovo. Così, il termine «differenza» designa al contempo il *particolare che è e il nuovo che si compie*. Il ricordo viene contemporaneamente definito in rapporto alla percezione di cui è contemporaneo e in rapporto al momento successivo in cui si prolunga. Unificando i due sensi si prova una curiosa impressione: quella di essere agiti e, al contempo, di agire⁶¹. Ma come non unificare questi due sensi, se la mia percezione è già il momento che segue ?

Cominciamo dal secondo senso. Si sa quale importanza Bergson attribuirà, all'interno della sua teoria del futuro e della libertà, a quest'idea della *novità*. Dobbiamo però analizzare questa nozione al suo livello più preciso, nel momento in cui si

forma, e ci sembra di poterne stabilire l'inizio nel capitolo 11 dell'*Essai*. Sostenere che il passato si conserva e che si prolunga nel presente, significa affermare che il momento successivo appare senza che quello che lo precede sia già scomparso. Ciò presuppone una *contrazione*, ed è la contrazione che definisce la durata⁶². È invece la pura ripetizione o la materia che si contrappone alla contrazione: la ripetizione è il modo di un presente che appare solo quando l'altro è già scomparso, l'istante stesso o l'esteriorità, la vibrazione, la distensione. Al contrario, la contrazione definisce la differenza, perché nella sua stessa essenza rende impossibile una ripetizione, perché distrugge la condizione stessa di ogni ripetizione possibile. In questo senso la differenza è il nuovo, la novità stessa. Ma come può essere definita l'apparizione di qualche cosa di nuovo *in generale*? Nell'*Essai* si può trovare la ripresa di questo problema al quale Hume aveva legato il proprio nome. Hume poneva il problema della causalità chiedendosi come una pura ripetizione, una ripetizione di casi simili che non produce alcuna novità nell'oggetto, possa, ciononostante, produrre qualcosa di nuovo nello spirito che la contempla. Questo «qualcosa di nuovo», l'attesa alla ennesima potenza, è la *differenza*. La risposta intravedeva nel principio della natura umana e precisamente nel principio d'abitudine la causa della differenza che la ripetizione produceva nello spirito che l'osservava. Bergson, analizzando l'esempio dei colpi d'orologio o di martello, pone il problema negli stessi termini e le dà una risoluzione analoga: il nuovo che si produce è dello spirito che contempla gli oggetti e non negli oggetti, una «fusione», una «compenetrazione», un'«organizzazione», una conservazione del momento precedente che non scompare quando appare l'altro, in breve una contrazione nello spirito. Ma la somiglianza tra Hume e Bergson si spinge ancor più lontano: così come in Hume i casi simili si fondono nell'immaginazione rimanendo però contemporaneamente distinti nell'intelletto, nello stesso modo, in Bergson, gli stati si fondono nella durata ma, al contempo, mantengono qualcosa dell'esteriorità da cui derivano; grazie a quest'ultimo aspetto Bergson spiega la costruzione dello spazio. Così, in qualche modo, la contrazione inizia a formarsi *nello* spirito, è come se fosse l'origine dello spirito, e dà luogo alla differenza. In seguito, ma solo in

seguito, come si vede nella teoria bergsoniana della libertà⁶³, lo spirito la riassume, *contrae* e si *contrae*. Ma ci basta essere riusciti a cogliere la nozione nella sua propria origine.

Non solo la durata e la materia differiscono in natura, ma ciò che così si differenzia sono la differenza stessa e la ripetizione. Ma allora ritroviamo una vecchia difficoltà: la differenza di natura era contemporaneamente tra due tendenze e, a un livello più profondo, era una di esse. E oltre a questi due stati della differenza, ce n'erano ancora altri due: la tendenza privilegiata, quella destra, si differenziava in due, e poteva farlo, perché, più profondamente, nella differenza c'erano dei gradi. Dobbiamo ora riunificare questi quattro livelli: *la differenza di natura, la differenza interna, la differenziazione e i gradi della differenza*. Il nostro filo conduttore consiste nel fatto che la differenza (interna) differisce (in natura) dalla ripetizione. Vediamo troppo bene, però, come una simile frase sia sbilanciata: la differenza che viene definita differenza interna si differenzia contemporaneamente all'esterno. Tuttavia possiamo vedere delinearsi una soluzione per il fatto che Bergson insiste nel mostrarci che la differenza è ancora una ripetizione e la ripetizione già una differenza. Ed effettivamente, la ripetizione, la materia, è proprio una differenza: le oscillazioni sono talmente distinte che «quando appare l'altra, la prima è già scomparsa». Bergson non nega che la scienza cerchi di raggiungere la differenza e che possa riuscirci, nell'analisi infinitesimale vede uno sforzo di questo genere, una vera scienza della differenza⁶⁴. Di più, quando ci mostra come l'uomo che sogna viva a tal punto nel particolare da cogliere solo le differenze pure, egli ci dice che questa regione dello spirito raggiunge la materia⁶⁵, e che sognare, significa disinteressarsi, essere indifferenti. Sarebbe dunque sbagliato se confondessimo la ripetizione con la generalità, in quanto quest'ultima presuppone, al contrario, la contrazione dello spirito. La ripetizione non crea nulla nell'oggetto, lo lascia sussistere, anch'essa lo mantiene nella sua particolarità. E' vero che essa dà luogo a dei generi oggettivi, ma si tratta di generi che in se stessi non sono delle idee generali perché non racchiudono una pluralità d'oggetti che si somigliano, ma si limitano a presentarci la particolarità di un oggetto che si

ripete identico a se stesso⁶⁶. La ripetizione è quindi una sorta di differenza; si tratta però di una differenza sempre esterna a sé, una differenza indifferente verso se stessa. E inversamente, *la differenza è a sua volta una ripetizione*. Abbiamo infatti visto come, nella sua stessa origine e nell'atto di questa origine, la differenza fosse una contrazione. Ma qual è il suo effetto ? Essa porta alla coesistenza ciò che da un'altra parte si ripeteva. Nella propria origine, lo spirito non è che la contrazione di elementi identici, ed è proprio per questo che è memoria. Quando Bergson parla della memoria, la presenta sempre sotto due aspetti, di cui il secondo è più profondo del primo: la memoria-ricordo e la memoria-contrazione⁶⁷. L'elemento della ripetizione, contraendosi, coesiste con sé, se si vuole si moltiplica, si mantiene. Si definiscono così dei gradi di contrazione, ciascuno dei quali ci presenta, al suo livello, la coesistenza dell'elemento stesso con sé, cioè il tutto. Non vi è alcun paradosso quindi nel definire la memoria come la coesistenza vera e propria. Infatti, a loro volta, tutti i gradi possibili di coesistenza coesistono essi stessi e formano la memoria. Gli elementi identici della ripetizione materiale si fondono in una contrazione, la quale ci presenta contemporaneamente qualcosa di nuovo, la differenza e dei gradi che sono i gradi di questa stessa differenza. E' questo il senso in cui la differenza è ancora una ripetizione; Bergson ritorna continuamente su questo tema: «Allora la medesima vita psicologica sarebbe ripetuta un numero indefinito di volte, nei successivi livelli della memoria, e il medesimo atto dello spirito potrebbe comparire a molte altezze diverse»⁶⁸; le sezioni del cono sono «altrettante ripetizioni della nostra intera vita passata»⁶⁹; «tutto accade come se i nostri ricordi fossero ripetuti un numero indefinito di volte in queste mille e mille possibili riduzioni della nostra vita passata»⁷⁰. Possiamo cogliere così la distinzione che bisogna attuare tra questa ripetizione psichica e la ripetizione materiale: tutta la nostra vita passata è infinitamente ripetuta nello stesso momento, la ripetizione è virtuale. Di più, la virtualità possiede solo la consistenza che le viene data da questa ripetizione originaria. «Questi piani non sono dati [...] come cose già costituite, sovrapposte le une alle altre. Esistono piuttosto virtualmente, di quell'esistenza propria alle cose dello spirito»⁷¹. A questo

punto si potrebbe quasi affermare che, in Bergson, è la materia a essere successione, e che la durata è coesistenza: «Un'attenzione alla vita che fosse sufficientemente potente e sufficientemente svincolata da ogni interesse pratico abbraccerebbe così in un presente indiviso la storia passata tutta intera della persona cosciente»⁷². Ma la durata è una coesistenza virtuale; lo spazio una coesistenza di tutt'altro genere, una coesistenza reale, una simultaneità. Ecco il motivo per cui la coesistenza virtuale che definisce la durata è nello stesso tempo una successione reale, mentre, più che una successione, la materia, in ultima analisi, ci dà il semplice elemento materiale di una simultaneità, di una coesistenza reale, di una giustapposizione. Insomma, i gradi psichici sono altrettanti piani virtuali di contrazione, altrettanti livelli di tensione. La filosofia di Bergson termina in una cosmologia in cui tutto è cambiamento di tensione e d'energia⁷³. Così come si rivela all'intuizione la durata risulta capace di mille tensioni possibili, di infinite diversità di distensioni e contrazioni. La critica che Bergson muove alla combinazione tra concetti antagonisti consiste nel fatto che essi ci possono presentare una cosa solo in blocco, senza gradi né sfumature. Al contrario l'intuizione ci offre «una scelta tra infinite durate possibili»⁷⁴, «una continuità di durate che spazia sia verso il basso sia verso l'alto»⁷⁵.

I due sensi della differenza, e cioè la differenza come particolarità che è, e la differenza come personalità, indeterminazione, novità che si compie, si sono forse ricollegati? Essi, in realtà, non possono unirsi che attraverso e nei gradi coesistenti della contrazione. Effettivamente, la particolarità si presenta come la distensione più grande, come uno sparpagliamento, una espansione; tra le sezioni del cono, è la base che contiene i ricordi nella loro forma individuale. «Essi assumono una forma più banale quando la memoria si contrae maggiormente, più personale quando si dilata»⁷⁶. Quanto più la contrazione si distende, tanto più i ricordi sono individuali, distinti gli uni dagli altri e localizzati⁷⁷. Il particolare si trova al limite della distensione o dell'espansione, e il suo movimento sarà prolungato dalla stessa materia che esso prefigura. La materia e la durata sono due livelli estremi di distensione e contrazione, così come,

all'interno della durata stessa, lo sono il passato puro e il puro presente, il ricordo e la percezione. Si capisce allora perché, nella sua opposizione con la particolarità, il presente sarà definito come la somiglianza o anche l'universalità. Un essere che vivesse nel puro presente evolverebbe nell'universale, «poiché l'abitudine sta all'azione come la generalità sta al pensiero»⁷⁸.

Ma i due termini che così si contrappongono non sono nient'altro che i due gradi estremi che coesistono. L'opposizione è sempre solo la coesistenza virtuale di due gradi estremi: il ricordo coesiste con ciò di cui è il ricordo, con la percezione corrispondente; il presente non è che il grado più contratto della memoria, un *passato immediato*⁷⁹. Tra i due, troveremo allora tutti i gradi intermedi, che sono i gradi della generalità, o piuttosto, quelli che formano l'idea generale. Ecco in che senso la materia non è una generalità: la vera generalità presuppone una percezione di somiglianze, una contrazione. L'idea generale è un tutto dinamico, una oscillazione: «l'essenza dell'idea generale è di muoversi incessantemente tra la sfera dell'azione e quella della memoria pura», «essa consiste nella duplice corrente che va dall'una all'altra»⁸⁰. Ora sappiamo che i gradi intermedi tra due estremi sono capaci di restituire questi stessi estremi come prodotti di una differenziazione. Sappiamo che la teoria dei gradi fonda una teoria della differenziazione: è sufficiente che nella memoria due gradi possano essere contrapposti fra loro, perché essi siano contemporaneamente la differenziazione del grado intermedio in due tendenze o movimenti che si distinguono in natura. Il passato e il presente si distinguono in natura, sono la differenziazione, lo sdoppiamento del tutto, proprio perché sono due gradi opposti. La durata si sdoppia, in ogni istante, in due getti simmetrici «di cui uno ricade nel passato, mentre l'altro si lancia verso il futuro»⁸¹. Dire che il presente è il grado più contratto del passato, significa dire anche che si contrappone in natura al passato, che è un *futuro imminente*. Analizziamo ora il secondo senso della differenza: qualcosa di nuovo. Ma che cos'è esattamente questa novità? L'idea generale è un tutto che si differenzia in immagini particolari e in atteggiamenti corporali, ma questa stessa differenziazione definisce ancora il tutto dei gradi che vanno da un estremo

all'altro, e che inseriscono l'uno nell'altro⁸². L'idea generale è ciò che pone il ricordo nell'azione, ciò che organizza i ricordi con gli atti, ciò che trasforma il ricordo in percezione, e, più esattamente, ciò che rende le immagini provenienti dal passato stesso sempre più «capaci di inserirsi nello schema motorio»⁸³. Il particolare posto nell'universale: ecco la funzione dell'idea generale. La novità, il qualcosa di nuovo, consiste proprio nel fatto che il particolare sia nell'universale. Naturalmente il nuovo non è il puro presente: e questo nonostante che il ricordo particolare tenda verso lo stato materiale non in virtù del suo sparpagliamento ma in virtù della propria istantaneità. Ma quando il particolare discende nell'universale, o il ricordo nel movimento, l'atto automatico lascia il posto all'azione volontaria e libera. La novità è la caratteristica di un essere che di volta in volta passa dall'universale al particolare, li contrappone fra loro e inserisce il secondo nel primo. Si tratta di un essere che contemporaneamente pensa, vuole e ricorda. In breve, sono tutti i gradi della generalità a unire e riunire i due sensi della differenza.

A molti lettori, Bergson può suscitare un'impressione di vaghezza e di incoerenza. Di vaghezza, perché ciò che, in ultima istanza, ci insegna, è che la differenza è l'imprevedibile, l'indeterminazione stessa. E di incoerenza, perché sembra quasi che egli riprenda, di volta in volta, ciascuna delle nozioni che ha criticato. La sua critica si è soffermata sui gradi, ed ecco che essi ritornano in primo piano proprio nella durata, al punto che il bergsonismo è una filosofia dei gradi: « Si passa, per gradi impercettibili, dai ricordi disposti lungo il tempo ai movimenti che ne delineano l'azione nascente o possibile nello spazio»⁸⁴, «così, in modo graduale, il ricordo si trasforma in percezione»⁸⁵; nello stesso modo esistono dei gradi della libertà⁸⁶. La critica bergsoniana si è soffermata soprattutto sull'intensità, ma ecco che la distensione e la contrazione vengono invocate come i fondamentali principi di spiegazione; «tra la materia bruta e lo spirito più capace di riflessione, ci sono tutte le intensità possibili della memoria o, il che è lo stesso, tutti i gradi della libertà»⁸⁷. Infine, si è soffermata sul negativo e sull'opposizione, ma eccoli reintrodotti entrambi, grazie all'inversione: l'ordine geometrico è negativo, nasce dall'«inversione della vera positività», da una «interruzione»⁸⁸;

paragonando la scienza e la filosofia, si vede che la scienza non è relativa, ma «conduce a una realtà d'ordine inverso»⁸⁹. Tuttavia non riteniamo che questa impressione di incoerenza sia giustificata. In primo luogo, è vero che Bergson ritorna ai gradi, ma non alle differenze di grado. La sua idea infatti è questa: nell'essere, non vi sono differenze di grado, *ma gradi della differenza stessa*. Le teorie che procedono per differenze di grado hanno confuso tutto, poiché non hanno colto le differenze di natura si sono perse nello spazio e nei misti che esso ci dà. Resta comunque il fatto che ciò che si differenzia in natura, è, in definitiva, ciò che si differenzia in natura *con sé*, sicché ciò da cui si differenzia non è nient'altro che il suo *grado* più basso; è questa la *durata*, definita come la differenza di natura per eccellenza. Quando la differenza di natura tra due cose è diventata una di esse, l'altra ne è solo l'*ul-timo* grado. In questo modo, quando la differenza di natura diventa differenza di natura per eccellenza, essa è proprio la coesistenza virtuale di due gradi *estremi*. E in quanto tali, la doppia corrente che va dall'uno all'altro forma dei gradi intermedi. Questi costituiranno il principio dei misti, e, mentre in realtà sono i gradi della differenza stessa, ci faranno pensare a delle differenze di grado, ma solo perché le analizzeremo in se stesse, dimenticando che le estremità che esse unificano sono due cose che differiscono in natura. Ma allora, sono la distensione e la contrazione, la materia e la durata che si differenziano come gradi e intensità della differenza. E se in questo modo Bergson non ricade in una semplice visione delle differenze di grado in generale, non ritorna nemmeno, in particolare, alla visione delle differenze d'intensità. Solo perché si oppongono, e in quanto si oppongono, la distensione e la contrazione costituiscono i gradi della differenza stessa. E in quanto estremi, esse sono *inverse*. Il rimprovero che Bergson muove alla metafisica consiste nel fatto d'aver creduto, non avendo visto che la distensione e la contrazione sono inverse, che fossero solo due gradi più o meno intensi nella degradazione di uno stesso Essere immobile, stabile, eterno⁹⁰. E infatti, così come i gradi si spiegano attraverso la differenza e non al contrario, le intensità si spiegano attraverso l'inversione che presuppongono. All'origine non vi è un essere immobile e stabile; bisogna partire dalla contrazione stessa,

dalla durata di cui la distensione rappresenta l'inversione, In Bergson si incontra sempre la preoccupazione di trovare il vero cominciamento, il vero punto da cui partire: così, rispetto alla percezione e all'affezione, «invece di partire dall'affezione, di cui non si può dire nulla dal momento che non vi è alcuna ragione perché essa sia ciò che è piuttosto che qualcos'altro, partiamo dall'azione»⁹¹. Per quale motivo la distensione è l'inverso della contrazione, e non la contrazione l'inverso della distensione ? perché fare filosofia *significa proprio iniziare dalla differenza* , e perché la differenza di natura è la durata, di cui la materia costituisce solo il grado più basso. La differenza è il puro cominciamento; ed è questo il motivo per cui Bergson, almeno in apparenza, si allontanerebbe di più da Schelling; cominciando da un'altra cosa, da un Essere immobile e stabile, si colloca all'inizio un indifferente, si prende un meno per un più, si cade in una semplice visione di intensità. Ma fondando l'intensità sull'inversione, Bergson sembra sfuggire a questa visione solo per ritornare al negativo, all'opposizione. Ma anche una critica di questo tipo, non sarebbe corretta. In ultima istanza, l'opposizione di due termini che si differenziano in natura non è null'altro che la realizzazione positiva di una virtualità che li comprende entrambi. Il ruolo dei gradi intermedi consiste proprio in questa realizzazione: essi inseriscono l'uno nell'altro, il ricordo nel movimento. Non pensiamo quindi che nella filosofia di Bergson vi sia incoerenza, ma al contrario, un grande approfondimento del concetto di differenza. E tanto meno pensiamo, infine, che l'indeterminazione sia un concetto vago. Indeterminazione, imprevedibilità, contingenza, libertà designano sempre un'indipendenza rispetto alle cause: è questo il motivo per cui Bergson onora lo slancio vitale di molte contingenze⁹². Ciò che così vuole affermare, è che in un qualche modo, la cosa *precede* le sue cause, che bisogna iniziare proprio dalla cosa stessa perché le cause vengono dopo. L'indeterminazione non significa mai però che la cosa o l'azione avrebbero potuto essere diverse. «L'atto poteva essere diverso ?»: si tratta di una questione priva di significato. L'esigenza bergsoniana consiste nel far capire per quale motivo si tratta di questa cosa e non di un'altra. Solo la differenza, e non le cause, possono spiegare la cosa stessa. «Bisogna cercare la libertà in una certa sfumatura o

qualità dell'azione stessa e non in un rapporto dell'atto con qualcosa che non c'è o che avrebbe potuto essere»⁹³. Il bergsonismo è una filosofia della differenza e della sua realizzazione: la differenza in senso proprio esiste e si realizza come novità.

Note

- ¹ *MM*, pp. 167 e 212; trad. it. pp. 148 e 189.
- ² *PM*, pp. 1293-94; trad. it. p. 44.
- ³ *Ibid.*, p. 1408; trad. it. p. 165
- ⁴ *Ibid.*, p. 1416; trad. it. p. 173
- ⁵ *Ibid.*, p. 1270; trad. it. p. 21
- ⁶ *ES*, p. 817; trad. it. p. 7
- ⁷ *Ibid.*, cap. 1.
- ⁸ *MR*, p. 1187; trad. it. p. 182.
- ⁹ *Ibid.*, p. 1208; trad. it. p. 201.
- ¹⁰ *EC*, p. 679.
- ¹¹ *PM*, p. 1300; trad. it. p. 51.
- ¹² *EC*, p. 585.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Ibid.*, pp. 650, 718-19.
- ¹⁵ *MR*, p. 1156; trad. it. p. 155.
- ¹⁶ *EC*, p. 585.
- ¹⁷ *Ibid.*, pp. 764-65.
- ¹⁸ *Ibid.*, pp. 692-94.
- ¹⁹ *MM*, p. 303; trad. it. p. 269.
- ²⁰ *PM*, p. 1300; trad. it. p. 51.
- ²¹ *Ibid.*, p. 1417; trad. it. p. 174.
- ²² *Ibid.*, p. 1394; trad. it. p. 150.
- ²³ *Ibid.*, p. 1410; trad. it. p. 167.
- ²⁴ *MM*, p. 199; trad. it. p. 177.
- ²⁵ *DI*, cap. I.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 90; trad. it. pp. 70-71.
- ²⁷ *EC*, p. 751.
- ²⁸ *MM*, p. 331; trad. it. p. 293.
- ²⁹ *PM*, pp. 1382, 1385; trad. it. pp. 137, 140.
- ³⁰ *EC*, pp. 721, 724.

³¹ *PM*, p. 1316; trad. it. p. 67.

³² *DS*, p. 105; trad. it. p. 46.

³³ *EC*, cap. I.

³⁴ *Ibid.*, p. 598.

³⁵ *Ibid.*, p. 568.

³⁶ *Ibid.*, p. 570.

³⁷ *MR*, p. 1225; trad. it. p. 215.

³⁸ *EC*, pp. 541-42.

³⁹ *PM*, p. 1298; trad. it. p. 49.

⁴⁰ *EC*, p. 541.

⁴¹ *MR*, p. 1225; trad. it. p. 215.

⁴² *Ibid.*, pp. 1226-27; trad. it. pp. 216-17

⁴³ *ES*, p. 824; trad. it. p. 14.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 822; trad. it. p. 12.

⁴⁵ Tuttavia non pensiamo che su questo punto Bergson abbia subito l'influenza del platonismo. Più vicino a lui era invece Gabriel Tarde, che caratterizzava la propria filosofia come una filosofia della differenza distinguendola dalle filosofie della opposizione. Ma la concezione di Bergson sull'essenza e sul processo della differenza è affatto diversa da quella di Tarde.

⁴⁶ *MR*, p. 1066; trad. it. p. 76.

⁴⁷ *EC*, pp. 570-7 r.

⁴⁸ *PM*, p. 1409; trad. it. p. 166.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 1416; trad. it. p. 173.

⁵⁰ *MR*, p. 1228; trad. it. p. 218.

⁵¹ *PM*, pp. 1455; trad. it. p. 216.

⁵² *MM*, p. 354; trad. it. p. 312.

⁵³ *Ibid.*, p. 355; trad. it. p. 313.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 211; trad. it. p. 187.

⁵⁵ *PM*, p. 1419; trad. it. p. 176.

⁵⁶ *MM*, p. 274; trad. it. p. 242.

⁵⁷ *ES*, pp. 918-19; trad. it. p. 108.

⁵⁸ *MM*, p. 293; trad. it. p. 260.

⁵⁹ *PM*, p. 1398; trad. it. p. 154.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 1411; trad. it. p. 168.

⁶¹ *ES*, p. 920; trad. it. p. 110.

⁶² *EC*, p. 665.

⁶³ *DI*, cap. III.

⁶⁴ *PM*, p. 1422; trad. it. p. 179.

- 65 *EC*, p. 672.
- 66 *PM*, p. 1298; trad. it. p. 49.
- 67 *MM*, p. 177; trad. it. p. 157.
- 68 *Ibid.*, p. 245; trad. it. p. 217.
- 69 *Ibid.*, p. 307; trad. it. p. 273.
- 70 *Ibid.*, p. 308; trad. it. p. 273.
- 71 *Ibid.*, p. 371; trad. it. p. 328.
- 72 *P M*, p. 1387; trad. it. pp. 142-43.
- 73 *MM*, p. 337; trad. it. p. 298.
- 74 *PM*, p. 1417; trad. it. p. 174.
- 75 *Ibid.*, p. 1419; trad. it. p. 176.
- 76 *MM*, p. 308; trad. it. p. 273.
- 77 *Ibid.*, p. 310; trad. it. p. 275.
- 78 *Ibid.*, p. 296; trad. it. p. 262.
- 79 *Ibid.*, p. 291; trad. it. p. 258.
- 80 *Ibid.*, pp. 301-2; trad. it. p. 267.
- 81 *ES*, p. 921; trad. it. p. 110.
- 82 *MM*, p. 301; trad. it. p. 267.
- 83 *Ibid.*, pp. 266-71; trad. it. pp. 235-39
- 84 *Ibid.*, p. 225; trad. it. p. 200.
- 85 *Ibid.*, p. 274; trad. it. p. 241.
- 86 *DI*, p. 156; trad. it. p. 138.
- 87 *MM*, p. 355; trad. it. p. 314.
- 88 *EC*, p. 681.
- 89 *Ibid.*, p. 690.
- 90 *Ibid.*, pp. 765-71.
- 91 *MM*, p. 211; trad. it. p. 188.
- 92 *EC*, p. 711.
- 93 *DI*, p. 124; trad. it. p. 110.

Un ritorno a Bergson

Un “ritorno a Bergson” non significa solo una rinnovata ammirazione per un grande filosofo ma un rinnovamento e una prosecuzione del suo progetto oggi, in rapporto alle trasformazioni della vita e della società, e in parallelo con le trasformazioni della scienza. Bergson stesso comprese che aveva fatto della metafisica una disciplina rigorosa, che può essere continuata lungo nuovi sentieri che si manifestano costantemente nel mondo. Ci sembra che il ritorno a Bergson, inteso in questo modo, si appoggi su tre assunti principali.

Intuizione.

Bergson non vide l'intuizione come un richiamo all'ineffabile, il prendere parte a un sentimento o a un'identificazione vissuta, ma come un autentico metodo. Questo metodo si propone in primo luogo di determinare le condizioni dei problemi, cioè di esporre i falsi problemi o le questioni mal poste, e di scoprire le variabili secondo cui un dato problema deve essere posto come tale. I mezzi usati dall'intuizione sono, da una parte, uno spezzettamento, una divisione della realtà in un dato contesto, secondo linee di nature differenti e, dall'altra, un'intersezione di linee che sono prese da vari contesti, che convergono. Questa complessa operazione lineare, che consiste in uno spezzettamento secondo le articolazioni e un'intersezione secondo le convergenze, porta alla corretta posizione di un problema, in modo che da questa dipenda la soluzione stessa.

Scienza e metafisica.

Bergson non ha criticato la scienza semplicemente perché non andava oltre lo spazio, il solido, l'immobile. Pensava piuttosto che l'Assoluto avesse due "metà", corrispondenti alla scienza e alla metafisica. Con una stessa spinta il pensiero si divide in due direzioni, una verso la materia, i corpi e i movimenti, l'altra verso lo spirito, le qualità e i cambiamenti. Così, fin dall'antichità, se la fisica metteva in correlazione un movimento con posizioni e momenti determinati, la metafisica faceva derivare le forme eterne trascendenti proprio da queste posizioni. La scienza "moderna", invece, inizia quando il movimento è correlato a "un istante qualsiasi": esige una nuova metafisica che ora prenda in considerazione durate immanenti e costantemente variabili. Per Bergson, la durata diventa il correlato metafisico della scienza moderna. Certo, nel suo libro *Durée et simultanéité* Bergson ha preso in considerazione la relatività di Einstein. Questo libro ha causato tanti fraintendimenti perché si pensava che Bergson volesse confutare o correggere Einstein, mentre ciò che effettivamente voleva era dare alla teoria della relatività la metafisica di cui mancava, attraverso la nuova concezione della durata. E in quel capolavoro che è *Matière et mémoire*, Bergson delinea i requisiti di una nuova metafisica della memoria, a partire da una concezione scientifica del cervello a cui egli stesso diede importanti contributi. Per Bergson, la scienza non è mai "riduzionista", ma al contrario richiede una metafisica - senza la quale rimarrebbe astratta, privata di significato o intuizione. Continuare il progetto di Bergson oggi vuol dire, per esempio, costituire un'immagine metafisica del pensiero che corrisponda alle nuove linee, aperture, tracce, salti, dinamismi scoperti dalla biologia molecolare del cervello: nuovi legami e collegamenti nel pensiero.

Molteplicità.

Dall'Essai sur les données immédiates de conscience in poi, Bergson definisce la durata come una molteplicità, un tipo di molteplicità. Questa è una strana parola, perché fa del molteplice non più un aggettivo ma un autentico nome, così Bergson presenta il tradizionale tema dell'uno e del molteplice

come un falso problema. L'origine della parola, Molteplicità o Varietà, è fisico-matematica (deriva da Riemann). E' difficile credere che Bergson non fosse consapevole dell'origine scientifica di questo termine e della novità del suo uso metafisico. Bergson va verso una distinzione tra due principali tipi di molteplicità, uno discreto o discontinuo, l'altro continuo, uno spaziale, l'altro temporale, uno attuale, l'altro virtuale. Questo è un tema fondamentale nel dialogo con Einstein. Ancora una volta Bergson intende usare la metafisica per l'approccio scientifico alle molteplicità. Qui sta, forse, uno degli aspetti meno apprezzati del suo pensiero - la costituzione di una logica delle molteplicità.

Per riscoprire Bergson bisogna seguire o portare avanti il suo approccio in queste tre direzioni. C'è da notare che questi tre temi si trovano anche nella fenomenologia - l'intuizione come metodo, la filosofia come scienza rigorosa e la nuova logica come teoria delle molteplicità. E' vero che queste nozioni sono concepite in un modo molto diverso nei due casi. C'è comunque una possibile convergenza, come si può vedere in psichiatria dove il bergsonismo ha ispirato i lavori di Minkowski (*Le temps vécu*) e in fenomenologia quelli di Binswanger, nella sua esplorazione dello spazio-tempo nelle psicosi (*Le cas Suzann Urban*). Il bergsonismo rende possibile un'intera paleologia della durata. In un importante contributo sulla paramnesia" (falso riconoscimento), Bergson invoca la metafisica per mostrare come una memoria non si costituisca dopo la percezione presente, ma sia strettamente contemporanea a essa, perché in ogni istante la durata si divide in due tendenze simultanee, di cui una va verso il futuro e l'altra ricade nel passato. Bergson invoca anche la psicologia, per far vedere come un adattamento mancato può far sì che la memoria investa il presente in quanto tale. In Bergson, l'ipotesi scientifica e la tesi metafisica si combinano costantemente nella ricostituzione dell'esperienza completa.

Paris, luglio 1988